فهرس العدد 16

السنة الرابعة العدد 16 ربيع 1419هـ/1999م

كلمة التحرير

ذا العدد من "إسلامية المعرفة" تواصل ا لة رحلتها المباركة، من مقرها الجديد في المكتب الرئيسي للمعهد بالولايات المتحدة الأمريكية. وتنتهز هيئة التحرير هذه الفرصة لتتوجه بالشكر والثناء على الإخوة الذين حملوا العبء منذ نشأة ا لة وحتى عددها الخامس عشر، تحريراً وطباعة وتوزيعاً، من مكتب المعهد في ماليزيا، فجزاهم الله خير الجزاء، وأجزل لهم العطاء.

لقد استهل محمد أبو الليث الخير آبادي باب البحوث والدراسات، بدراسة عن ظاهرة الوضع في الحديث النبوي الشريف كاشفاً عن جذورها التاريخية والدوافع الكامنة وراءها، مبسطاً لها ومصنفاً، وجامعاً أطرافها من أكثر من خمسين كتاباً من كتب التاريخ، والرجال، والفرق والنحل، وعلوم الحديث، وقد انتهى في دراسته إلى تقسيم أسباب الوضع إلى أسباب هادفة قصدها أصحا ا، وأخرى مساعدة أدت – دون قصد أصحا ا- إلى تسرب تلك الآفة إلى كتب الحديث والفقه، إلى أن قيض الله لهذه الأمة رجالاً يعيدون الأمر إلى نصابه، ويحفظون للسنة النبوية – وهي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم، للهداية والتشريع والحضارة والمعرفة- نقاءها وصفاءها.

وفي إطار التعامل مع الفكر الغربي، يقدم أحمد داود أوغلو نموذجاً للمقارنة بين الرؤية الإسلامية للعالم القائمة على وحدانية الله تعالى وتـ يهه، وبين البنية الغربية التي تخصص الألوهية وتضفي سمة النسبية والذاتية على الدين، فتفضي بذلك إلى علمنة الحياة.

وفي سياق التجربة المصرفية الإسلامية، التي تمر بعقدها الثالث، تأتي الدراسة التقويمية لياسر الحوراني لتعالج أهم الأدوار الوظيفية المنوطة بأداء البنك المركزي مع تعامله مع المصرف الإسلامي، والتي توصي بضرورة تكييف البنك المركزي لبعض آلياته لتنسجم مع معطيات الشريعة من جانب، وتوصي من جانب آخر المصرف الإسلامي أن يسهم في حل بعض المشكلات عبر قنوات مصرفية دولية ليحد من لجوئه واعتماده على البنك المركزي داخل إقليمه.

أما باب الرأي والحوار، فقد تضمن مقالاً لعبد الوهاب المسيري يتصل بمنهجية البحث والتحليل والتفسير والاجتهاد، وهو يطرح نموذجاً يحل محل النموذج المادي المتلقى السائد، يقوم على أساس من اكتشاف المعطيات المتاحة وتركيبها وترتيبها والربط بينها للوصول إلى أنماط متكررة. وهو محاولة لتفسير بعض جوانب الظاهرة دون محاولة تفسيرها ككل لأنه يستطيع التعايش مع ا هول، وبعد اختباره يمكن إعادة صياغته ليستوعب المعطيات الجديدة، فهو اجتهاد لا يدعي الكمال، له أجر إذا أخطأ وأجران إذا أصاب، وبذلك هو يحقق أكبر قدر من الموضوعية.

ويستهل أحمد الريسوني باب الأطروحات – وهو باب جديد- باقتراح عدد من الموضوعات في عِلْمي أصول الفقه والمقاصد، مرشداً الباحثين إلى أولويات يجدر م ارتيادها، وإلى ثغرات يجدر م سدها،

شارحاً لهم أهميتها، متجهاً م إلى تطوير منهج البحث والاجتهاد في مجالين محوريين على خريطة المعرفة هما الأصول والمقاصد.

وقد تضمن العدد، في باب القراءات والمراجعات، عرضاً ونقداً قدمته محبوبة بن نصر لكتاب روجيه جارودي عن عظمة الإسلام ومظاهر ضعفه، وهو واحد من سلسلة كتبه التي يخدم ا مشروعاً نقدياً للحضارة الغربية منذ عشرين عاماً. وهو عمل يحتل مكاناً بارزاً في محور التحاور مع الفكر الغربي والتعامل معه.

كما تضمن العدد، في باب التقارير، عرضاً للدورة التدريبية التي أقيمت في المغرب لمعلمي المدارس القرآنية وأساتذة الدراسات القرآنية، وموضوعها استخدام التقنيات التربوية الحديثة في تدريس القرآن الكريم وعلومه.

ثم اختتم العدد – كالعادة- بباب الوراقيات، ويضم كشافاً للسنة الرابعة من ا لة، التي تختتم ذا العدد السادس عشر.

ونؤكد للقراء الكرام أن تقدم ا لة وتطورها، هو دائماً رهن بإسهامهم المتصل، قراءة وتعقيباً وحواراً ونقداً، وهو أولاً وأخيراً فضل من الله وتوفيق، فهو الهادي إلى سواء السبيل.

بحوث ودراسات

الجذور التاريخية للوضع في الحديث

محمد أبو الليث الخير آبادي*

تكاد كلمة مؤرخي السنة تتفق على أن الوضع في الحديث، والكذب على رسول الله ﷺ بدأ في الظهور بعد مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، والذي نتج عنه افتراق الأمة الإسلامية إلى شيع وأحزاب، والتباس الحق مع الباطل، والإخلاص مع الهوى، والحقيقة مع التأويل، غير أن الأحداث المصاحبة لمقتله لُتلقي ظلالاً على أن الوضع في الحديث لم يظهر على أفق الإسلام إلاّ كإحدى حلقات المؤامرة ضد الإسلام والمسلمين، التي دبرها ونسج خيوطها أبناء الأمم المنكوبة على أيدي المسلمين من اليهود والنصارى والفرس بهدف النيل من الإسلام والمسلمين، ثم تطور الوضع في الحديث من هدف إلى هدف، ومن سبب إلى سبب، بدأ من فضائل الصحابة، وانتهى بالأغراض الشخصية، وأتى من خلاله على جميع جوانب الحياة الخاصة والعامة، ونحن في هذه الدراسة سوف نتناول الحديث عما تعرض له السابقون مثل ابن حبان وابن الجندي من المتقدمين، والشيخ السباعي وأستاذي الدكتور أكرم العمري والدكتور عمر بن حسنى فلأنه وغيرهم من المتأخرين، وما ظهر لنا زيادةً عليهم من أسباب الوضع في الحديث والجذور التاريخية له، حسب تسلسلها الزمني بقدر المستطاع، ونقسمها تقسيماً غير مسبوق إلى أسباب هادفة أولاً، ثم إلى أسباب مساعدة ثانياً.

الأسباب الهادفة للوضع في الحديث:

1- الانتقام من الإسلام والمسلمين:

ظهر الوضع في الحديث أول ما ظهر بهدف الانتقام من الإسلام والمسلمين، تولاه اليهود الذين لهم ثأر قديم من المسلمين منذ ظهور الإسلام؛ حيث نحس به طالعهم، وتسلسل شقاؤهم، بدأً بخروج النبوة منهم إلى العرب أبناء إسماعيل عليه السلام، ومروراً بنكاية المسلمين بأبنائهم في المدينة، وإجلائهم منها، ونهايةً بتنكيل المسلمين بيهود خيبر، مما أرقهم وأقض مضجعهم طوال هذه المدة للانتقام من المسلمين، الذين لم تتحين لهم فرصة مواتية لذلك، إلى أن قتل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد أحد أبناء الفرس كحلقة أولى للمؤامرة المجوسية الصليبية اليهودية، فزال من الطريق ذلك الرجل الصلب الذي كان قد وقف بشخصيته القوية الرهيبة الباطشة سداً منيعاً لأي عمل يمس من وحدة المسلمين، وأمن الدولة الإسلامية، فسنحت لهم تلك الفرصة، وبدأت تباشير صبحهم للإشراق، وتأهب ليل انتظارهم للرحيل، لأن المدينة بعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه شهدت أحداثاً أنذرت بأن الأمن ذاهب، والشر آت، حيث تمت تولية عثمان بن عفان رضي الله عنه

---

* دكتوراه في الحديث من مكة المكرمة عام 1992م، وأستاذ الحديث المساعد بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

الخلافة بعده في جو تنافسي، خاصةً بينه وبين علي بن أبي طالب ﷺ [1]، ما عظم شأنه المغرضون فيما بعد، واستغلوه لأغراضهم الانتقامية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد حصلت في عهد عثمان ﷺ أمور دون شعور منه أنكرها عليه بعض كبار الصحابة نصيحةً له، بينما ضخمها بعض من ليسوا صحابة ممن لهم مواقف سلبية مع عثمان في مصالحهم الشخصية البحتة، واتخذوها ذريعةً للوصول إلى غايا م، واجتمعوا في مصر، يحرضون الناس عليه وعلى أمرائه، فتكونت بذلك لهم في مصر والكوفة والبصرة جماعة يعملون ضد الخليفة وأمرائه في الخفاء ليل ار، ويهيئون الجو للانتقام منه بعزلة عن الخلافة أو قتله، الأمر الذي كان إيذاناً بأن وحدة الأمة الإسلامية إلى ذهاب، وإشارةً خضراء لأعداء الإسلام والمسلمين المتربصين لعمل ما يثلج صدورهم، ويقر عيو م.

ففي هذا الوضع المكفهر الغابش تحرك عبد الله بن سبأ اليهودي من اليمن متستراً بمسوح الإسلام، حاملاً معه أفكاراً غريبة فاسدة، جاء إلى الحجاز أولاً في أواخر خلافة عثمان ﷺ، مستطلعاً على أوضاع الخلافة عن كثب، وما آل إليه الأمر من تزعزع ثقة المسلمين بخليفتهم، واستيائهم من أمراء الخليفة في الكوفة والبصرة ومصر، ودبيب التصدع في صفوفهم، فانتهز هذه الفرصة الثمينة لتوسيع الهوة بين الخليفة والمسلمين، وتحويلها إلى فتنة ضاربة، وتوجه أولاً إلى البلاد التي لأهلها شكاوى ضد أمرائهم، بغية كسب أصوا م، وانضمامهم إليه لمشروعه وأهدافه، فنجح في مهمته في الكوفة والبصرة، ومر بالشام فطرد منها، ثم توجه إلى مصر، واتخذها مقراً له، حيث فيها عدد كبير من الناقمين على الخليفة وأمرائه، وعرض عليهم من أفكاره الفاسدة ما هو أكثر إتقاناً في التخطيط، وأسرع إصابة بالهدف، ألا وهو فكرة وصاية علي بن أبي طالب ﷺ بالخلافة، فقال:

"إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد". وقال أيضا": "محمد خاتم الأنبياء، وعلي خاتم الأوصياء"[2].

وبدأ يؤلب الناس على الخليفة ذه الفكرة التي مفادها أن عثمان ظالم، وعلياً مظلوم، ويقول: "من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله ﷺ، ووثب على وصي رسول الله، وتناول أمر الأمة". وكان يقول أيضاً: "إن عثمان أخذها بغير حق، وهذا وصي رسول الله، فا ضوا في هذا الأمر، فحركوه".

وخطط بداية العمل بالطعن على الأمراء مستظهراً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول: "وابدأوا بالطعن على أمرائكم، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تستميلوا الناس، وادعوهم إلى هذا الأمر[3].

---

[1] ابن كثير: البداية والنهاية (تحقيق محمد عبد العزيز النجار، مؤسسة دار العربي بالرياض): ج7، ص 195- 161.

[2] ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (دار المعارف، القاهرة، ط/ ثانية): 340/4.

[3] المصدر السابق.

ظهرت فكرة وصاية علي في بداية الأمر كرأي لابن سبأ، ولكن مع مرور من الزمن، ورسوخ قدمه في مصر، وكون جماعته في ازدياد طورها من رأي له إلى حديثٍ لرسول الله ﷺ، يقول سيف بن عمر: "إنه يقول للرجل: أليس قد ثبت أن عيسى بن مريم سيعود إلى هذه الدنيا؟"، فيقول الرجل: نعم، فيقول له: "فرسول الله أفضل منه، فما ينكر أن يعود إلى هذه الدنيا وهو أشرف من عيسى بن مريم!!" ثم يقول: "وقد كان أوصى إلى علي بن أبي طالب، فمحمد خاتم الأنبياء، وعلي خاتم الأوصياء..."[4].

من الملاحظ في هذا النص أن ابن سبأ، كان ينشر تلك الفكرة على أنها حديث رسول الله ﷺ كذباً وزوراً، ليضفي عليها شرعية الحديث وقدسيته، لأنها إذا بقيت رأياً له، غير مدعم بمثل هذه الشرعية فربما يقابل بالرفض فيما بعد، بحجة أنه رأي لابن سبأ، وليس له من الأهمية ما يجعله محترماً مقدساً.

ومما يؤيد وضع ابن سبأ حديث الوصاية ما روي عن أبي الطفيل يقول: "رأيت المسيب بن نجبة أتى به ملببه يعني ابن السوداء، وعلي على المنبر، فقال علي: ما شأنه؟ فقال: "يكذب على الله، وعلى رسوله"[5]. وقال الإمام الشعبي: "أول من كذب عبد الله بن سبأ"[6].

ولا يستبعد صدور هذا الكذب الصراح من ابن سبأ، وقد صدر عنه كذب أكبر منه أمام علي ﷺ، وعلى مرأى من الناس ومسمع منهم، روي عن جابر ﷺ قال: "لما بويع علي خطب الناس، فقام إليه عبد الله بن سبأ، فقال له: "أنت دابة الأرض"، قال: فقال له: اتق الله، فقال له: "أنت الملك"، فقال له: اتق الله، فقال له: "أنت خلقت الخلق وبسطت الرزق"، فأمر بقتله، إلاّ أن أتباعه حاولوا دون ذلك، وانتهى الأمر بنفيه إلى ساباط المدائن[7].

هكذا كان ابن سبأ ينشر فكرة وصاية علي في كل مكان ذهب إليه، فراجت فكرته هذه بين المسلمين في مصر والكوفة والبصرة، وشعروا بمظلومية علي، ونهضوا بالإنكار على عثمان، واعتدائه على علي، وذهب ستمائة من ثوارهم إلى المدينة لهذا الغرض، ولكنهم رجعوا خائبين، وما استطاعوا أن يفعلوا شيئاً في هذه المرة، ولم يلبث الأمر حتى تكاتبوا فيما بينهم، وتراسلوا بكتب مزورة على لسان الصحابة الذين بالمدينة، وعلى لسان علي وطلحة والزبير رضوان الله عليهم، يدعون فيها الناس إلى قتال عثمان ونصر الدين، فخرج مرة ثانية إلى المدينة ثوار مصر، ومعهم ابن سبأ أيضاً هذه المرة، وثوار آخرون من الكوفة والبصرة، بأعداد كبيرة، وباستعدادات أتقن، واضعين أمامهم كل الاحتمالات التي ستحدث في المدينة، والتدابير لمقاومتها والقضاء عليها حتى وقعت الفتنة التي أطاحت الخليفة عثمان ﷺ، وتولى علي بن أبي طالب ﷺ

---

[4] ابن كثير: البداية والنهاية: 183/7.

[5] ابن منظور: تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر: (تحقيق روحية النحاس، دار الفكر، ط/ أولى، 1988م)، 222/11.

[6] المصدر السابق: 221/11.

[7] المصدر السابق: 222/11.

الخلافة بعده، في جو مشحون بالشكوك والشبهات حوله، وتفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً، ووقعت حروب دامية بين المسلمين، قتل فيها عدد كبير من المسلمين.

وبقيت شيعة علي حتى يومنا هذا ينادون بوصاية علي، ومظلوميته، وجعلوها جزءاً مهماً من عقيدتهم، ووضعوا فيها أحاديث عديدة، هذه نماذج منها:

رووا عن بريدة مرفوعاً: "لكل نبي وصي، وأن علياً وصيي ووارثي"[8]. وعن سلمان الفارسي مرفوعاً: "وصيي علي بن أبي طالب"[9]. وعن أنس قال: قلت لسلمان: سئل رسول الله ﷺ من وصيه؟ فقال له: سلمان، قال: من كان وصي موسى؟ قال: يوشع، قال: فإن وصيي ووارثي... وخير من أخلف بعدي علي"[10]. وغيرها من الأحاديث في هذا المعنى.

وبذلك تحقق لابن سبأ ما كان يصبو إليه هو وقومه اليهود من الانتقام من الإسلام والمسلمين بتفريق كلمتهم، وكسر شوكتهم، وخلق العداء الدائم بينهم، وضرب بعضهم رقاب بعض[11].

2- نصرة الأحزاب والأهواء السياسية:

بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ بويع علي بن أبي طالب ﷺ بالخلافة، وذرت الفتن قرنها، فانقسم المسلمون إلى فريقين، فريق مع علي، وفريق يؤيد معاوية ﷺ في مطالبته بدم عثمان ومعاقبة قتلته، ثم انقسم أصحاب علي إثر التحكيم في وقعة صِفين على ثلاثة أقسام شيعة علي، وخوارج، وقسم آخر محايد، وأصبح هم كل فريق ما ذهب إليه وتأييده، وأنه الحق الذي جاء به محمد ﷺ بنصه أو بروحه، فهرعوا لدعم آرائهم بالدليل، إما من القرآن أو من السنة، فأنى لهم ذلك من القرآن، وأما السنة فمجالها واسع، فتوجهت همم بعض أتباع هذه الفرق – ما عدا الخوارج لاعتقادهم أن مرتكب الكبيرة كافر[12]- والمتعصبين لآرائها إلى الكذب على رسول الله ﷺ.

وأول معنى طرقه الواضعون هو فضائل الأشخاص، فوضعوا أحاديث في فضل أئمتهم ورؤسائهم، وأحاديث في ذم خصومهم، وكان نصيب الشيعة منه كنصيب الأسد من فريسته، فقاموا بوضع أحاديث كثيرة في فضائل علي بن أبي طالب وآل البيت، يقول ابن أبي الحديد الشيعي المعتدل: "إن أصل الأكاذيب في

---

[8] السيوطي: اللالىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: دار المعرفة، بيروت، ط3، 1981م: 359/11.

[9] المصدر السابق: 358/1.

[10] المصدر السابق: 398/1.

[11] أنظر أخبار عبد الله بن سبأ في: الفصل والنحل لابن حزم: (تحقيق د.محمد إبراهيم نصر وزميله، دار الجيل، بـيروت، ط/أولى)، 274/2، والملل والنحل للشهرستاني: (مصطفى البابي الحلبي، 1967م)، 146/1، وأصل الشيعة وأصولها لمحمد محمد الحسين آل كاشف الغطاء: (طبع إيران، ط3، 1944م)، ص107-110.

[12] مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (المكتب الإسـلامي، بـيروت ودمشـق، ط4، 1985م)، ص81-83.

أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإ م وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم، فلما رأت البكرية (أصحاب أبي بكر ﷺ) ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها في مقابلة هذه الأحاديث"[13]، وكان هم الشيعة إثبات الوصية بالخلافة لعلي من الرسول ﷺ، فأفاضوا في هذا، وفي غيره أيما إفاضة.

فوضعت الشيعة أحاديث تبين المادة التي خلق منها دليلاً على ميزته وفضله[14]، وأحاديث في سبقه للإسلام واستقرار الإيمان في قلبه قبل غيره[15]، وأحاديث تنص على أنه خير الناس مطلقاً، ويكفرون من ينكر ذلك[16]، وأحاديث تتوعد من لا يحبه، فضلاً عمن يبغضه ويشنأه[17]، وأحاديث تنص على أنه ورائه ﷺ، وأنه وصيه بعده[18] – وقد تقدم البعض منها، وقد أُلفَت في مثالب الشيخين أبي بكر وعمر كتب لو بحثنا عن مؤلفيها لوجدناهم من الشيعة، ووضعوا أحاديث في ذم معاوية على لسان رسول الله ﷺ يأمر فيها بقتله[19]، ويوعده على ولايته[20]، ويدعو عليه وعلى عمرو بن العاص بالإركاس والدع في النار[21]، بل لم يقتصروا على ذلك، بل ألحقوا بني أمية كلهم، وتقولوا على رسول الله أنه قال: "إن الله عناهم بقوله: والشجرةَ الْملْعونةَ ِفي الْقُرآن (الإسراء: 60)[22]، حتى قال بعض الحفاظ حسبما حكاه الخليلي: "تأملت ما وضعه أهل الكوفة في فضائل علي وأهل بيته فزادوا على ثلاثمائة ألف[23]، وعلق عليه ابن القيم فقال: "ولا تستبعد هذا فإنك لو تتبعت ما عندهم من ذلك لوجدت الأمر كذلك"[24].

---

(13) ابن أبي الحديد: شرح ج البلاغة: (طبع البابي الحلبي بمصر)، 42/11 و48. وينظر السيوطي، الـلآلىء المصـنوعة (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، ط/أولى، 1378هـ)، 286، 315- 317؛ وابن عواق: ت يه الشريعة: ج1، ص 371 وج2، ص4.

(14) ابن الجوزي: الموضوعات: (تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بـيروت، ط/ ثانيـة، 1983م)، 339/1-340.

(15) المصدر السابق: 340/1- 341.

(16) المصدر السابق: 347/1- 349.

(17) المصدر السابق: 385/1- 386.

(18) المصدر السابق: 346/1- 347.

(19) المصدر السابق: 24/2- 26.

(20) المصدر السابق: 28/2.

(21) المصدر السابق: 28/2.

(22) أنظر الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن (دار المعرفة، بيروت، ط1، 1986م)، ج5، ص654.

(23) الخليلي: الإرشاد (تحقيق محمد سعيد بن عمر إدريس، مكتبة الرشد بالرياض، ط1، 1989م) ج1، ص420.

(24) المنار المنيف: (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط/ أولى، 1270م)، ص 116.

وقابلهم من أهل السنة بعض الجهلة ممن أخذ م العزة بالإثم، قابلوا الشر بمثله، فوضعوا أحاديث في فضل الشيخين وعثمان بن عفان انتصاراً لهم، مع أ م في غنى عن ذلك كله، وأحاديث في فضائل الخلفاء الراشدين الأربعة مجتمعين رأياً للصدع بين أهل السنة والشيعة(25)، كما وضعوا أحاديث في فضل معاوية، فزعموا أن رسول الله ﷺ قال: "الأمناء ثلاثة أنا وجبريل ومعاوية"(26)، وأن الله خصه بقلم من ذهب دون سائر كتبة الوحي، أهداه إليه(27)، وأن النبي ﷺ أعطاه سهاماً أو سفرجلات، ووعده أن يلقاه ن في الجنة(28)، إلى غير ذلك من الأحاديث التي يلمح فيها الناظر أ ا افتراء محض، ووضعوا أحاديث أخرى في فضائل الصحابة عامة أيضاً(29)، مما يعكس الصراع الفكري والسياسي بين الأحزاب المختلفة. إما نصرةً لأحزا م وأهوائهم، وإما رغبةً في فك الخلافات بين الناس المتصارعين.

3- نصرة المذاهب العقدية:

في أواخر عصر الصحابة، وبالتحديد في عهد عبد الله بن الزبير (ت75هـ) وعبد الملك بن مروان(ت86هـ)ظهرت بدعة القدرية والمرجئة، ثم بزغت بدعة الجهمية المشبهة مع بداية عصر التابعين، ثم تلتها بدعة القول بخلق القرآن، إلى غيرها من البدع التي كان ميدا ا العقيدة الإسلامية، وكل هؤلاء لجأوا إلى الوضع في الحديث تأييداً لبدعهم، وانتصاراً لمذاهبهم، وهذه نماذج منها:

وضعت القدرية حديث: "إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، فالسعيد من وجد لقدمه موضعاً، فينادي منادٍ من تحت العرش، ألا من برأه ربه من ذنبه فليدخل الجنة". فرد عليها مخالفوها من أهل السنة بحديث ذكروا فيه خصومة أبي بكر وعمر في القدر، وذكروا أن النبي ﷺ أخبرهم بأن جبريل وميكائيل وقعا في الخصومة نفسها، وأنه ﷺ قضى فيها بين أبي بكر وعمر بقضاء إسرائيل بين جبريل وميكائيل، فقال: "أوجب القدر خيره وشره، وضره ونفعه، وحلوه ومره، فهذا قضائي بينكما..."، ثم قال: "يا أبا بكر إن الله لو لم يشأ أن يعصى ما خلق إبليس..."(30)، وغيره من الأحاديث على هذا النمط.

ووضعت المرجئة حديث: "قدم وفد ثقيف على رسول الله ﷺ، فقالوا: جئناك نسألك عن الإيمان أيزيد أو ينقص؟، قال: "لا، الإيمان مثبت في القلب كالجبال الرواسي، وزيادته كفر، ونقصانه كفر".

فرد عليهم مخالفوهم بوضع حديث: "الإيمان قولٌ وعمل يزيد وينقص"(31).

---

(25) الموضوعات:1/304- 313 وما بعدها.

(26) المصدر السابق: 2/ 16- 20.

(27) المصدر السابق: 2/ 15- 16.

(28) المصدر السابق: 2/ 20- 23.

(29) المصدر السابق: 2/ 23- 26، والسيوطي: اللآلىء المصنوعة: 1/ 428.

(30) انظر هذين الحديثين في المصدر السابق: 1/ 272- 274.

(31) أنظرهما في المصدر السابق: 1/ 129- 131.

ووضع مخالفوا هذه البدع من جهلة أهل السنة والجماعة حديثاً جعلوه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله لعن أربعة على لسان سبعين نبياً"، قلنا: من هم يا رسول الله؟ قال: "القدرية والجهمية والمرجئة والروافض"، قلنا: يا رسول الله ما القدرية؟ قال: "الذين يقولون: الخير من الله، والشر من إبليس، ألا إن الخير والشر من الله، فمن قال غير ذلك فعليه لعنة الله"، قلنا: فما الجهمية؟ قال: "الذين يقولون: إن القرآن مخلوق، ألا إن القرآن غير مخلوق، فمن قال غير ذلك فعليه لعنة الله"... إلى أن سألوه عن المرجئة والروافض، وعرفهم ا النبي ﷺ [32]. هذه وأمثالها كثير في كتب الموضوعات، التي تعبر عن مدى الصراع القائم بين أهل السنة والجماعة وأهل البدع والنحل الأخرى.

4- تنفير الناس عن الإسلام:

تولى كبره جماعة من الزنادقة والملحدين الذين اندسوا في صفوف المسلمين لإفساد الدين عليهم، وإيقاع الشكوك في قلو م تجاهه، ومعهظمهم من الأقوام المغلوبة، وبعض الشعراء الماجنين، ظهروا – فيما يبدو- في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور الذي امتدت خلافته من 136هـ إلى 158هـ حيث قتل البعض منهم على زندقتهم مثل الجماعة الريوندية التي ظهرت في سنة 141هـ، وهم خراسانيون يقولون بالتناسخ، وزعموا أن ر م الذي يطعمهم ويسقيهم هو المنصور، وأن روح آدم انتقلت إلى عثمان بن يك، وأن الهيثم بن معاوية جبريل. وقُتِلُوا في السنة نفسها[33]. وقُتِلَ عبد الله بن المقفع كاتب **كليلة ودمنة** في سنة 145هـ على يد سفيان بن معاوية نائب البصرة على زندقته[34]. وقتل المنصور محمد بن سعيد الشامي وصلبه[35]، والذي وضع أربعة آلاف حديث. وفي عهد المهدي (158- 169هـ) وبالتحديد في سنة 163هـ ظهر عطاء المقنع الساحر بناحية مرو، وادعى الربوبية، وقال بالتناسخ، ولما أيقن بالموت قتل نفسه وعائلته بالسم[36]. وجد المهدي في سنة 167هـ في تتبع الزنادقة، وأعمل فيهم القتل، منهم الشاعران: بشار بن برد مولى عقيل مع طخارستان، وحماد عجرد مولى بني سواد[37]. وسار على سيرته في قمع الزنادقة هارون الرشيد (170- 193هـ) فقتل خلقاً كثيراً منهم سنة 170هـ[38].

---

[32] المصدر السابق: 1/ 276.

[33] الذهبي: دول الإسلام: (طبع قطر، ط/ أولى، 1988م) 96/1، وابن كثير: البداية والنهاية: 88/10.

[34] ابن كثير: البداية: 111/10.

[35] الذهبي: الميزان: (تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بـيروت، ط/ أولى، 1963م) 3/ 562، وابـن حجـر: التقريب: (تحقيق الشيخ محمد عوامة، دار الرشيد بحلب، ط/ ثانية، 1991م) ص 480 رقم 5907.

[36] ابن كثير: البداية: 10/ 167.

[37] الذهبي: دول الإسلام: 111/1، وابن كثير: البداية: 131/10 و132 و171.

[38] ابن كثير: 10/ 184.

هؤلاء الزنادقة وضعوا على رسول الله ﷺ أحاديث تستهجنها النفوس، وتستحيلها العقول، قاصدين بذلك تشويه صورة الإسلام، وإظهاره بمظهر الدين اللامعقول، البعيد عن العقل، المليء بالتناقضات، ليتنفر عنه الناس، وليسخروا منه، واستخفوا به، يقول ابن قتيبة (ت 276هـ): "الحديث يدخله الشوب والفساد من وجوه ثلاثة، منها الزنادقة واحتيالهم للإسلام، و جينه بدس الأحاديث المستشنعة والمستحيلة"[39].

وقال ابن حبان (ت 354هـ) في حديثه عن الزنادقة: "يعتقدون الزندقة والكفر، ولا يؤمنون بالله واليوم الآخر، كانوا يدخلون المدن، ويتشبهون بأهل العلم، ويضعون الحديث على العلماء، ويروون عنهم، ليوقعوا الشك والريب في قلو م، فهم يضِلّون ويضِلّون، فيسمع الثقات منهم ما يروون، ويؤدو ا إلى من بعدهم فوقعت في أيدي الناس حتى تداولوها بينهم[40].

فوضعوا في وصف الذات الإلهية أحاديث تتنافى مع تنـزيه الله سبحانه عن مشا ة الحوادث، منها حديث: "قيل: يا رسول الله مم ربنا؟ قال: ... خلق خيلاً، فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق", وضعه محمد بن شجاع الثلجي (البغدادي ت 266هـ)[41]. وحديث: "رأيت ربي يوم النفر على جمل أورق، عليه جبة صوف أمام الناس"[42]. وحديث: "إن الله إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته"[43].

ووضع محمد بن سعيد الشامي المصلوب المذكور سابقاً حديث: "أنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي، إلا أن يشاء الله"، زاد في الحديث الصحيح هذا الاستثناء: "إلا أن يشاء الله" لدعم ما كان يدعو إليه من التنبؤ[44]. وكان يقول: "لا بأس إذا كان كلاماً حسناً أن تضع له إسناداً"[45].

قال ابن الجوزي: "ولقد أدخل جماعة من الزنادقة في أحاديث الصفات أشياء يقصدون ا عيب الإسلام واحتمال الشك في قلوب المسلمين"[46]. ولم يكتفوا بذلك في محاولتهم لتشويه العقيدة الصافية، بل اختلقوا أحاديث يحلون فيها الحرام، ويحرمون الحلال، فهذا عبد الكريم (أو محمد) بن أبي العوجاء، لما أُخِذَ وأُتي به إلى والي المنصور على البصرة والكوفة محمد بن سليمان بن علي بن عبد الله بن عباس العباسي

---

(39) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث: (دار الكتاب العربي، بيروت) ص 355- 356.

(40) ابن حبان: ا روحين: (تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الباز بمكة، دون رقم الطبعة وسنتها)، 62/1- 63.

(41) ابن الجوزي: الموضوعات: 105/1. وانظر الذهبي: الميزان: 3/ 577- 579.

(42) علي القاري: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: (تحقيق أبي طاهر زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ أولى، 1985م) ص 126، حديث 477.

(43) ابن حبان: ا روحين: 165/1.

(44) السيوطي: تدريب الراوي: (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، 1966م)، 1/ 284.

(45) الذهبي: الميزان: 562/3، والسيوطي: التدريب: 284/1.

(46) ابن الجوزي: الموضوعات: 127/1.

(146هـ-155هـ)، وأيقن بقتله قال: "لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال، وأحل فيها الحرام، ولقد فطّرتكم في يوم صومكم، وصومتكم في يوم فطركم"[47].

واعترف بعضهم بوضع الأحاديث على إثر توبته وندمه، قال ابن لهيعة (ت174هـ): دخلت على شيخ وهو يبكي، فقلت له: ما يبكيك؟ قال: "وضعت أربعمائة حديث، أدخلتها في برنامج الناس، فلا أدري كيف أصنع"[48].

وقال الخليفة المهدي: "أقر عندي رجل من الزنادقة أنه وضع أربعمائة حديث، فهي تجول في أيدي الناس"[49].

وقال حماد بن زيد (ت 179هـ): "وضعت الزنادقة على رسول الله أربعة عشر ألف حديث"[50].

5- العصبية للقبيلة والجنس والبلد:

العصبية للقبيلة، والمناداة بفضلها، والفخر والمباهاة ا من شعارات الجاهلية ونعرا ا، قضى عليها الإسلام بإقامة المساواة بين الناس، وأن لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى، فاختفت تلك العصبية في عهد النبي ﷺ وعهود الخلفاء الراشدين، وبدأت تظهر بعد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب، حيث قامت الحكومات بعده على أكتافها.

ونتيجةً لاستقرار العرب في المدن المفتوحة، واختلاطهم بالأعاجم، والتصاهر بين الأجناس المختلفة في مدينة واحدة، ظهر التعصب للمدن والأجناس، والتنافس بين اللغات والألوان، بجانب إيثار بعض الخلفاء في الدولة الأموية والعباسية بعض القبائل أو الشعوب، وتفضيل بعض الأجناس على الأخرى، وتوليتهم مهام أمور الدولة.

فنتيجة لهذا كله تجرأ بعض من لا خلاق له على الكذب على رسول الله ﷺ تفضيلاً لقبيلة على أخرى، أو جنس على آخر، أو بلد على سواه، حتى – كما قال أستاذي فضيلة أكرم العمري- لا تكاد تخلو مدينة من المدن الإسلامية من أحاديث وضعت لها أو عليها[51]، وأقرب زمنٍ لظهور هذا الاتجاه – فيما يبدو لي- هو القرن الثاني الهجري.

فقد وضع هلال بن عبد الرحمن الحنفي (من القرن الثاني) حديثاً نسبه إلى جابر بن عبد الله أن رجلاً قُتِل بالمدينة، لا يدرى من قتله، فقال النبي ﷺ: "أبعده الله، إنه كان يبغض قريشا"[52].

---

(47) ابن الجوزي: الموضوعات: 37/1، ، والسيوطي: التدريب: 284/1.

(48) ابن حبان: ا روحين: 63/1.

(49) ابن الجوزي: الموضوعات: 37/1- 38.

(50) المصدر السابق: 38/1، ، والسيوطي: التدريب: 284/1.

(51) أكرم العمري: بحوث في تاريخ السنة المشرفة: ص 42، (مكتبة العلوم والحكم بالمدينة، ط4، 1984م).

(52) ابن عراق: ت يه الشريعة: 2/ 28.

ووضع يحيى بن أبي سليمان المدني (من القرن الثاني) حديث: "دعوني من السودان، إنما الأسود لبطنه وفرجه"[53]، ووضع عنبسة بن سعيد البصري (من القرن الثاني) حيث: "الزنجي إذا شبع زنى، وإذا جاع سرق، وإن فيهم لسماحة ونجدة"[54].

ووضع يحيى بن بريد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (من القرن الثاني) حيث: "أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي"[55].

ووضع إسماعيل بن زياد السكوني قاضي الموصل (من القرن الثاني) حديث: "أبغض الكلام إلى الله تعالى الفارسية، وكلام الشيطان الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية[56].

ووضع عمر بن موسى بن وجيه الأنصاري الدمشقي (من القرن الثاني) حديث: "إن الله إذا غضب أنزل الوحي بالعربية، وإذا رضي أنزل الوحي بالفارسية"[57]، وفي طريق آخر "جعفر بن الزبير" الدمشقي نزيل البصرة (ت فيما بين 150-140هـ).

أما الأحاديث التي وضعت في فضل المدن فهي كثيرة – كما أشرت إليها- منها:

حديث: "إني لأعرف أرضاً يقال لها البصرة أقومها قبلة، وأكثرها مساجد، ومؤذنين، يدفع الله عنها من البلاء ما لم يدفع عن سائر البلاد" وضعه محمد بن يونس الكديمي البصري (ت 286هـ)[58]، وحديث: "يأتي على الناس زمان يكون أفضل الرباط رباط جده" وضعه محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني مولى ابن عمر (من القرن الثاني)[59]، وحديث: "إذا ذهب الإيمان من الأرض وجد ببطن الأردن" وضعه أحمد بن كنانة الشامي[60] الذي يروي عن مقسم (ت101هـ) وابن المنكدر (130هـ) وغيرهما، ويروي عنه عثمان الطرائفي (ت202هـ) وغيره[61].

وأحاديث أخرى كثيرة في فضائل أو مثالب بعض البلاد الأخرى مثل مكة والمدينة وبيت المقدس، ودمشق والإسكندرية ومصر وطبرية، وصنعاء وبغداد، وعسقلان وقزوين ونصيبين، والقسطنطينية وإنطاكية.

---

(53) ابن عراق: 31/2.

(54) ابن عراق: 31/2.

(55) ابن عراق: 30/2. والألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضـوعة: (المكتـب الإسـلامي بـبيروت، ط/ أولى، 1399هـ)، 189/1- 193 رقم 160 و161.

(56) ابن الجوزي: الموضوعات: 111/1، والذهبي: الميزان: 230/1.

(57) ابن الجوزي: 111/1، وابن عدي: الكامل/ (دار الفكر ببيروت، ط/ ثانية، 1985م) 5/ 1670.

(58) ابن الجوزي: العلل المتناهية: (تحقيق إرشاد الحق الأثري، باكستان، ط/ أولى، 1401هـ)، 312/1.

(59) ابن عراق: 46/2، والذهبي: الميزان: 617/3.

(60) ابن الجوزي: العلل المتناهية: 311/1، وابن عراق: تـ يه الشريعة: 57/2.

(61) الذهبي: الميزان: 129/1.

6- الرغبة في صلاح الناس وزهدهم:

أصحاب هذه الرغبة هم المنسوبون إلى الزهد والصلاح، والورع والتقوى، يضعون الأحاديث على رسول الله ﷺ ليرغّبوا ا الناس في عمل الخير، ويرهبوهم عن الشر والمعاصي، ويرققوا قلو م، وظهرت هذه الرغبة في القرن الثاني فيما يبدو.

فهذا أبو عصمة نوح بن أبي مريم المروزي الذي تولى قضاء مرو في حياة الإمام أبي حنيفة، في خلافة أبي جعفر المنصور، وتوفي سنة 173هـ، وضع أحاديث في فضائل القرآن سورة عن عكرمة عن ابن عباس، فقيل له: من أين لك هذا عن عكرمة، وليس عند أصحابه هذا؟ فقال: "إني رأيت الناس أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبة"(62). وقال ابن مهدي (ت198هـ) لميسرة بن عبد ربه الفارسي ثم البصري (من القرن الثاني): "من أين جئت ذه الأحاديث: من قرأ كذا كان له كذا؟ قال: وضعته أرغب الناس"(63). وأخرج ابن الجوزي قول بعضهم: "إنا اجتمعنا فرأينا الناس قد رغبوا عن القرآن، وزهدوا فيه، وأخذوا في هذه الأحاديث، فقعدنا فوضعنا لهم هذه الفضائل، حتى يرغبوا فيه"(64).

وهذا عبد الله بن المسور الهاشمي المدائني (من علماء القرن الثاني)، قال علي بن المديني(ت 234هـ):"كان عبد الله بن المسور يضع الحديث على رسول الله ﷺ، ولا يضع إلاّ ما فيه أدب وزهد، فيقال له في ذلك، فيقول: إن فيه أجراً"(65).

وهذا غلام الخليل أحمد بن محمد بن غالب الباهلي، زاهد بغداد (ت275هـ) الذي أغلقت أسواق بغداد على موته، وضع كثيراً من الأحاديث في الرقائق، قد سئل عنها فقال: "وضعناها نرقق ا قلوب العامة"(66). ذكر الإمام أبو داود أنه وضع أربعمائة حديث(67).

وتأولوا حديث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" بأن الوعيد فيه لمن يكذب إساءة للدين، وإضلالاً للناس، وعلى النبي ﷺ، وأما نحن فنكذب لصالح النبي ﷺ، ولصالح دينه، ولهداية الناس(68).

---

(62) ابن الجوزي: الموضوعات: 240/1، والذهبي: الميزان: 279/4- 280.

(63) ابن حبان: ا روحين: 64/1.

(64) ابن الجوزي: الموضوعات: ج1، ص 241.

(65) ابن الجوزي: الموضوعات: 41/1، الذهبي: الميزان: 141/1.

(66) الخطيب: تاريخ بغداد: (مكتبة المثنى ببغداد، ط/ أولى، 1394هـ)، 79/5.

(67) الذهبي: الميزان: 504/2، وابن حجر: لسان الميزان: (دار الفكر ببيروت، دون رقم الطبعة وسنتها)، 241/2.

(68) انظر: السيوطي: التدريب: 283/1.

وقد وضع هؤلاء الكذبة أحاديث في فضائل القرآن وثواب قارئيه، وأحاديث تشرع صلواتٍ متعددة في أوقات معلومة، وأيام مخصوصة لأغراض شتى، وصلواتٍ في مناسبات خاصة مثل ليلة عاشوراء، والنصف من شعبان، وعيد الفطر، وغيرها، وأحاديث تحمل الناس على الطاعة والزهد، والتحلي بكريم الخصال وفضائل الأعمال(69).

وهذا الصنف من الكذبة أشدهم ضرراً بالدين، وأكثرهم خطورة عليه، لأ م أدخلوا في الدين ما ليس منه، مستغلين ثقة الناس م، وشهر م بين الناس بالزهد والصلاح، والتدين والتقوى، يقول ابن الصلاح (ت 643هـ) في مقدمته: "والواضعون للحديث أصناف، وأعظمهم ضرراً قوم من المنسوبين إلى الزهد، وضعوا الأحاديث احتساباً فيما زعموا، فتقبل الناس موضوعا م ثقةً منهم م، وركوناً إليهم"(70).

صدق ابن الصلاح رحمه الله، فقد دخلت عن طريقهم في فضائل الأعمال والأوراد والأذكار، والزهد والرقائق، وغيرها، أحاديث لا سلطان لها سوى أ ا جاءت عن أناس مشهورين بالزهد والصلاح، فقبلت على أ ا صحيحة، فانتشرت بذلك بدع وخرافات لا قبل لها في الإسلام، لذلك لا نكاد نسمع وعظاً لبعض المرشدين، أو محاضرةً لبعض الأساتذة أو خطبة من خطيب، إلاّ ونجد فيها شيئاً من تلك الأحاديث الموضوعة، وهذا أمر خطير جداً يخشى عليهم جميعاً أن يدخلوا بسببه تحت وعيد قوله ﷺ: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" – وهو حديث متواتر- فإ م وأن لم يتعمدوا الكذب مباشرة فقد ارتكبوه تبعاً لنقلهم الأحاديث التي يقفون عليهم جميعاً، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله ﷺ: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع" وهو حديث صحيح رواه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه.

7- نصرة المذاهب الفقهية:

مما لا يسع أحداً إنكاره أن الخلاف بين الأئمة ا تهدين في بعض المسائل الفقهية الفرعية أمر طبيعي، ناجم عن الأدلة ذا ا، وهو أمر أذن به الشرع دفعاً للعنت، ورفعاً للحرج، ووعد للمجتهدين بالأجر والثواب، ولا نجد أحداً من الأئمة ا تهدين عاب من خالفه فيما ذهب إليه، بل – على عكس ذلك- كل منهم كان يجل الآخر، ويحترمه ويحترم آراءه، وربما يأخذ عنه، ولكن الجهلة وسخفاء العقول وضعفاء الذمة من أتباعهم اتخذوا من هذه الخلافات طريقاً إلى الجدل العقيم، وتراشقوا التهم فيما بينهم، وكل منهم رفعوا من قدر إمامهم حتى عرشوه على الثريا، وانتقصوا من لم يقلدوه حتى دسوه في الثرى.

ويبدو لي أن هذه العصبية المذهبية ظهرت بعد وفاة الإمام الشافعي (ت204هـ)، واشتدت حتى ذهبت م إلى أبعد مدى في الحقد والكراهية، ودفعت م إلى أن يضعوا أحاديث في فضل إمامهم، وأحاديث فيما ذهب إليه من آراء وأقوال تقديساً له ولآرائه.

---

(69) انظر كذلك: الدكتور عمر فلاتة: الوضع في الحديث: (مؤسسة مناهـل العرفـان بـ بيروت، ط/ أولى، 1981م)، 265/1- 269.

(70) ابن الصلاح: المقدمة: ص 212، (تحقيق الدكتورة عائشة).

فهذا مأمون بن أحمد السلمي (من رجال القرن الثالث، دخل الشام حسب قوله سنة 250هـ) قيل له: ألا ترى إلى الشافعي ومن تبعه بخراسان؟ فقال: حدثنا أحمد (وهو ابن عبد الله الجويباري، أحد الكذابين)، وذكر سنده عن أنس مرفوعاً: "يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، هو سراج أمتي، هو سراج أمتي"، قال الخطيب: هكذا حدث به في بلاد خراسان، ثم حدث به في العراق، وزاد فيه: "وسيكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، فتنته أضر على أمتي من فتنة إبليس"(71).

وروى ابن عدي من طريق أحمد بن عبد الله الجويباري المذكور عن أنس مرفوعاً: "سيأتي من بعدي رجل يقال له النعمان بن ثابت، ويكنى أبا حنيفة، ليحيين دين الله وسنتي على يديه"(72).

وبالمقابل من ذلك وضع مروان بن سالم الجزري حديثاً في فضل الإمام الشافعي، يقول: "عالم قريش – يعني الشافعي- يملأ الأرض علماً"(73).

ومن هذا القبيل ما وضعه البعض ثلباً بأصل الحديث مثل ما وضعه محمد بن شجاع الثلجي الحنفي ببغداد (ت 266هـ) في التشبيه كما سبق. ومما وضعوه في شأن بعض مسائل الفقه حديث: "المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة"(74)، وحديث: "من رفع يديه عن الركوع والرفع فلا صلاة له"(75)، وحديث: "من أفرد الإقامة فليس منا"(76)، وبالمقابل منها حديث: "رفع الأيدي في الصلاة من الاستكانة..."(77) ، وحديث: "لا يجتمع على مؤمن خراج وعشر"(78) ، وما إلى ذلك من أحاديث في المسائل المختلف فيها بين الأحناف والشوافع خاصة.

8- الأغراض الدنيوية الشخصية:

يختلف هذا السبب لوضع الأحاديث عن سابقاته اختلافاً جذرياً، حيث طابعها جماعي أخروي، يهدف إلى خدمة عقيدة ودين، أو نصرة جماعة ومذهب، أو رغبة في إصلاح الناس، يأملون من وراءه الأجر

---

(71) الخطيب: تاريخ بغداد: 5/ 309، وابن الجوزي: الموضوعات: 48/2، وابن عراق: تـ يه الشريعة: 30/2، والذهبي: ميزان الاعتدال: 429/3.

(72) ابن عدي: الكامل: 182/1، والخطيب: تاريخ بغداد: 289/2، وابن الجوزي: الموضوعات: 49/2.

(73) الشوكاني: الفوائد ا موعة في الأحاديث الموضوعة: (تحقيق عبد الرحمن المعلمي، مطبعة السنة المحمدية، 1960م)، ص 420، والذهبي: الميزان: 90/4- 91.

(74) ابن عراق: تـ يه الشريعة: 67/2.

(75) المصدر السابق: 79/2.

(76) المصدر السابق: 79/2.

(77) ابن الجوزي: الموضوعات: 99/2.

(78) المصدر السابق: 151/2، واللآلىء المصنوعة: 70/2.

والثواب في الآخرة، بينما هذا الدافع يهدف إلى عائد فردي دنيوي كحطام يجمعه، أو م لة ينشدها، أو شهرة يكتسبها، وظهر أصحابه في قرون مختلفة لذلك أخرناه عن سابقاته على الرغم من تقدم وفاة بعض واضعيه، وتتمثل تلك الأغراض الدنيوية الشخصية فيما يأتي:

(أ) التقرب على الحكام:

واضح الحديث على رسول الله ﷺ بغرض التقرب إلى الملوك والحكام يأتي إليهم، ويتملقهم بالباطل، فيضع لهم من الأحاديث ما يؤيدهم فيما هم عليه من ظلم، أو لهو، أو بطالة، أو فساد، إلاّ أن حوادث الكذب على رسول الله ﷺ لهذا الغرض قليلة لا تبلغ عدد أصابع اليد الواحدة[79]، ومن عرف بوضع الحديث تملقاً للملوك:

غياث بن إبراهيم بن طلق بن معاوية النخعي الكوفي (من القرن الثاني): كان يرتاد إلى الخليفة العباسي المهدي (ت 169هـ)، فأدخل عليه مرةً، وأمامه حمام كان يلعب ا، فقيل له: "حدث أمير المؤمنين"، فحدثه بحديث أبي هريرة: "لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر"[80]، وزاد فيه: "أو جناح"، فأمر له المهدي بعشرة آلاف، فلما قام قال مهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله ﷺ، وإنما استجلبت ذلك أنا، فأمر بذبح الحمام، فذبحت، فما ذكر غياثاً بعد ذلك[81]. وفي رواية أخرى: قال المهدي: "أشهد أن قفاك كذاب على رسول الله ﷺ، ما قال رسول الله ﷺ: "جناح"، ولكنه أراد أن يتقرب إلي"[82].

ومقاتل بن سليمان بن بشر البلخي (ت 150هـ): قال الخليفة المهدي: لما أتانا نعي مقاتل اشتد ذلك علي، فذكرته لأمير المؤمنين أبي جعفر، فقال: لا يكبر عليك فإنه كان يقول: أنظر ما تحب أن أحدثه فيك حتى أحدثه"[83]. وقال المهدي أيضاً: قال لي مقاتل: "إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس"، فقلت له: لا حاجة لي فيها[84].

ووهب بن وهب أبو البختري القاضي القرشي المدني (ت 200هـ): قال أبو سعيد العقيلي: لما قدم الرشيد (ت 193هـ) المدينة أعظم أن يرقى منبر رسول الله ﷺ في قِباء أسود ومنطقة، فقال أبو البختري: "حدثني جعفر بن محمد عن أبيه، قال: نزل جبريل على النبي ﷺ، وعليه قباء ومنطقة مخنجراً فيها بخنجر"[85]. وقال زكريا الساجي: "بلغني أن أبا البختري دخل على (هارون الرشيد) –وهو قاض-، وهارون إذ ذلك

---

(79) انظر كذلك: الدكتور عمر فلاتة: الوضع في الحديث: 270/1.

(80) السبق: ما يجعل من المال رهناً يعطى للفائز في المسابقة. والمراد بالخف: الإبل، والنصل: السهم، وبالحافر: الفرس.

(81) الخطيب: تاريخ بغداد: 323/12- 324.

(82) المصدر السابق: 12/ 324.

(83) المصدر السابق: 13/ 167.

(84) المصدر السابق: 13/ 167.

(85) المصدر السابق: 13/ 452.

يطير الحمام، فقال: هل تحفظ في هذا شيئاً؟ فقال: حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ كان يطير الحمام. فقال: اخرج عني لولا أنه رجل من قريش لعزلته"[86].

وقال الأدلبي: "وربما كان بعض ما وضع في الفضائل سببه التقرب إلى الحكام، كالذي ورد في دمشق وحمص بالنسبة إلى الأمويين، وفي بغداد بالنسبة إلى العباسيين"[87].

(ب) القصص والوعظ:

دور القصاص والواعظين في وضع الأحاديث كبير لا يستهان به، حملهم على ذلك حب التكسب للدريهمات، وابتزازهم للعوام على أن يأتوا بغرائب الأخبار، وعجائب الحكايات، وخوارق الأساطير المختلقة الهائلة التي تشده السامعين، وتفتح الأفواه والآذان، وتبكي العيون، وتحزن القلوب، فمما وضعه القصاص والواعظون:

حديث: "من قال: لا إله إلا الله يخلُق من كل كلمة طير، منقاره من ذهب، وريشه من مرجان..."، حدث به قاص في مسجد الرصافة بين يدي أحمد بن حنبل ويحيى بن مدين عنهما وهما لا يدريانه، وأخذ في قصة نحو عشرين ورقة[88].

وحديث: "إن في الجنة شجرة يخرج من أعلاها الحلل، ومن أسفلها خيل بلق من ذهب، مسرجه بالدر والياقوت، لا تروث ولا تبول، ذوات أجنحة، فيجلس عليها أولياء الله فتطير م حيث شاءوا..."[89].

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: "وقد كثرت أكاذيب القصاص واختراعا م للأحاديث على لسان رسول الله ﷺ، وطفحت كتب الموضوعات من أحاديثهم ومختلقا م، وألّف في كشفها جمهرة من العلماء، منهم الشيخ ابن تيمية: (أحاديث القصاص)، والحافظ العراقي: (الباعث على الخلاص من حوادث القصاص)"[90]. قلت: وقبل الإمام ابن تيمية ألف الإمام ابن الجوزي **"كتاب القصاص والمذكرين"**، نبه فيه على خطرهم البالغ، فقال: "والقاص يروي للعوام الأحاديث المنكرة، ويذكر لهم ما لو شم ريح العلم ما ذكره، فيخرج العوام من عنده يتدارسون الباطل، فإذا أنكر عالم قالوا: قد سمعنا هذا بـ"أخبرنا وحدثنا"، فكم قد أفسد القصاص من الخلق بالأحاديث الموضوعة!! كم لون قد أصفر بالجوع!! وكم هائم على وجهه بالسياحة!! وكم مانع نفسه ما قد أبيح!! وكم تارك رواية العلم – زعماً منه- مخالفة للنفس في هواها في

---

(86) المصدر السابق: 13/ 453.

(87) الأدلبي: منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي: (دار الآفاق الجديدة ببيروت، ط/ أولى، 1983م)، ص53-54.

(88) ابن حبان: ا ـروحين: 85/1، وابن الجوزي: الموضوعات: 46/1.

(89) ابن عراق: 378/2.

(90) لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث: ص58- 59، (مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط/أولى، 1984م).

ذلك!1 وكم مؤتم أولاده بالزهد وهو حي!! وكم معرض عن زوجته لا يوفيها حقها، فهي لا أيم، ولا ذات بعل!!"[91].

(ج) تنفيق سلعة من السلع التجارية:

قد اندفع بعض من آثر الدنيا على الآخرة إلى وضع الأحاديث في فضل بعض السلع التجارية، لتنفيقها وترويجها، فقد وضعت أحاديث في فوائد وفضائل بعض الأطعمة كالعدس[92]، والباذنجان[93]، وبعض الفواكه كالرمان[94]، والعنب[95]، وبعض الحبوب كالحلبة[96]، وبعض البقول كالهندباء[97]، والجرجير[98]. وبعض أنواع الحلوى كالفالوذج[99]، وبعض الأشربة[100].

وقد وضع محمد بن حجاج اللخمي الواسطي نزيل بغداد (ت 181هـ) حديثاً في فوائد الهريسة عن حذيفة مرفوعاً: "اطعمني جبريل الهريسة، لأشد ا ظهري لقيام الليل"[101]، وكان محمد بن حجاج هذا صاحب هريسة[102].

ووضع فضالة بن حسين الضبي (من القرن الثاني) حديث: "ما عرض على النبي ﷺ طيب فرده" قال ابن عدي: "انفرد بروايته فضالة، وكان عطاراً، فا م ذا الحديث لينفق العطر"[103].

كما وضع هناد بن إبراهيم النسفي (ت 465هـ) أحاديث في فضل البطيخ، منها حديث طويل جاء فيه: "أما أنه طعام أكله آدم في الجنة، فزن إبليس زنة تحت تخوم الأرض السابعة لما علم أن آدم أكلها، وقال: أخاف أن لا يبقى معي أحد من ذريته في النار إلا وخرج منها فإن الله بارك عليها وعلى من أكلها، فكيف

---

(91) الموضوعات: 32/1.
(92) ابن الجوزي: الموضوعات: 2/ 294.
(93) المصدر السابق: 31/3.
(94) المصدر السابق: 285/2.
(95) المصدر السابق: 297/2.
(96) المصدر السابق: 297/2.
(97) المصدر السابق: 298/2.
(98) المصدر السابق: 299/2.
(99) المصدر السابق: 21/3.
(100) المصدر السابق: 40/3.
(101) المصدر السابق: 17/3.
(102) الذهبي: ميزان الاعتدال: 509/3.
(103) ابن حجر: لسان الميزان: 435/4.

يكون في النار من تبارك عليه الجبار"، وسمعت رسول الله ﷺ يقول: "ماؤها رحمة، وحلاو ا مثل حلاوة الجنة"(104).

وكذلك وضعت أحاديث في فضل بعض الحرف والصناعات، وذم البعض، منها حديث: "عمل الأبرار من رجال أمتي الخياطة، وأعمال الأبرار من النساء الغزل"(105).

وحديث: "الناس أكفاء... إلا حائك وحجام"(106) وحديث:"أكذب الناس الصباغون والصواغون"(107)، وغيرها من الأحاديث التي يظهر فيها أ ا من عمل بعض المستفيدين منها(108) مادياً أومعنوياً.

(د) أغراض أخرى متفرقة:

فقد وضع محمد بن عبد الملك الأنصاري المدني (من القرن الثاني) –وكان أعمى- أحاديث في فضل قيادة الأعمى، منها حديث: "من قاد أعمى أربعين خطوة وجبت له الجنة"(109).

ووضع سعد بن طريف الإسكاف الحنظلي الكوفي (من القرن الثاني) حديثاً في ذم المعلمين، جاءه ابنه من الكتاب يبكي، فقال: ما لك؟ قال: ضربني المعلم، فقال: أما والله لأخزينهم، حدثني عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً: "معلمو صبيانكم شراركم، أقلهم رحمة لليتيم، وأغلظهم على المسكين"(110).

ووضع عبد العزيز بن الحارث التميمي الحنبلي (ت 371هـ) – من رؤساء الحنابلة- حديثاً ليدفع به خصمه، قال عمر بن المسلم: حضرت مع عبد العزيز بعض ا الس، فسئل عن فتح مكة، فقال: عنوة، فطولب بالحجة، فقال: حدثنا عبد الله حدثني أبي عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس أن الصحابة اختلفوا في فتح مكة أكان صلحاً أو عنوة؟ فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم؟فقال:"عنوة" قال ابن المسلم: فلما قمنا سألناه، فقال: "صنعته في الحال أدفع به الخصم"(111).

ذكر عن محمد بن إسحق بن حرب اللؤلؤي البلخي (من القرن الثالث) أنه كان عند المناظرة يضع في الحال، ويضع للكلام إسناداً(112).

(104) ابن الجوزي: الموضوعات: 285/2.

(105) المصدر السابق: 534/2.

(106) ابن الجوزي: العلل المتناهية: 128/2- 129.

(107) علي القاري: الأسرار المرفوعة: 300 حديث 1158، والألباني: سلسلة الضعيفة: 176/1، رقم 144.

(108) انظر: الدكتور: عمر فلاتة: الوضع في الحديث: 281/1.

(109) الفتني: تذكرة الموضوعات: (مصدرة عن الطبعة المزيدة، 1343هـ)، ص 126، والذهبي: الميزان: 631/3.

(110) ابن حبان: ا روحين: 66/1.

(111) الخطيب: تاريخ بغداد: 461/10، الذهبي: الميزان: 625/2.

(112) ابن حجر: لسان الميزان: 66/5.

ووضع نفيع بن الحارث أبو داود الأعمى (من القرن الثاني) وكان سائلاً يتكفف الناس حديث: "ما من غني غلا سيود أنه كان أعطي قوتاً في الدنيا"، وهو من تلاميذ أنس بن مالك[113].

ووضع أبو محمد عبد الله بن عطاء الإبراهيمي (ت 476هـ) حديث: "أدوا الزكاة، وتحروا ا أهل العلم فإ م أبر وأتقى"، وضعه مستطعماً للعوام، وكان يركب الأسانيد على المتون[114].

الأسباب المساعدة للوضع في الحديث

إن الأسباب التي تحدثت عنها في السابق، والتي كانت ذوات أهداف وغايات، لم تكن قد دفعت أصحا ا إلى الوضع في الحديث والإقدام عليه لولا كانت هناك أسباب أخرى جانبية ساعد م على ذلك، فانتهزوها فرصة ذهبية للافتراء على النبي المعصوم ﷺ، واتخذوها جسراً للوصول إلى أغراضهم وغايا م، من أهم تلك الأسباب المساعدة:

1- عدم تدوين السّنة:

لا شك في أن الكتابة من أهم وسائل الحفظ والصيانة، إذ قلما يتعرض المحفوظ ا للضياع، أو التحريف، أو الزيادة، أو النقص، بينما المحفوظ في الذاكرة لا يؤمن عليه النسيان، أو الغلط، أو التحريف... كان أنس بن مالك ﷺ (ت 163هـ) يقول لبنيه: "قيدوا العلم بالكتاب"[115]، بل كان يقول: "كنا لا نعد علم من لم يكتب علمه علماً"[116]. وقال التابعي البصري معاوية بن قرة (ت 113هـ): "من لم يكتب العلم فلا تعدوه عالماً"[117].

وكان الحسن بن علي رضي الله عنهما (ت50هـ) يوصي بنيه وبني أخيه بكتابة الأحاديث لمن لم يحفظ، فيقول لهم: "تعلموا تعلموا فإنكم صغار قوم اليوم، تكونون كبارهم غداً، فمن لم يحفظ منكم فليكتب"[118].

وهذا الإمام الشافعي (ت 204هـ) يرشد إلى أهميتها فيقول: "اعلموا – رحمكم الله- أن هذا العلم يند كما تند الإبل، فاجعلوا الكتب له حماة، والأقدام عليه رعاة"[119].

---

(113) ابن حجر: ذيب التهذيب: 471/10- 472 (طبع حيدر آباد، ط/أولى، 1325هـ).

(114) ابن حجر: لسان الميزان: 255/2.

(115) رواه الحاكم في المستدرك: (مصورة عن طبعة حيدرآباد، الهند، 1344هـ)، 106/1 وصححه ووافقه الذهبي.

(116) رواه الخطيب في تقييد العلم: (تحقيق يوسف العشي، ط/أولى بدمشق، 1949م) ص96.

(117) رواه الخطيب في التقييد: ص109.

(118) رواه الخطيب في الكفاية: (تحقيق محمد الحافظ التيجاني، دار الكتب الحديثة ببيروت): ص229.

(119) رواه ا لخطيب في التقييد: ص115.

والإمام أحمد (ت241هـ) يشيد بمكانتها فيقول: "حدثونا قوم من حفظهم، وقوم من كتبهم، فكان الذين حدثونا من كتبهم أتقن"[120].

وقال الإمامان أحمد ويحيى بن معين (ت 233هـ): "كل من لم يكتب العلم لا يؤمن عليه الغلط"[121].

ولذلك وجه النبي ﷺ اهتماماً خاصاً لحفظ القرآن الكريم، فأمر بحفظه في الذاكرة، وبكتابته في الوسائل المتوفرة لديه، فكان عدد من الصحابة يكتبون الوحي بين يديه فور نزوله، وبذلك أصبح القرآن محفوظاً بعيداً عن عبث العابثين بالتحريف أو النقص أو الزيادة.

وأما الحديث وكما قال الشيخ السباعي: "لم يكن شأ ا كذلك رغم أ ا مصدر من مصادر التشريع في عهد الرسول"[122]، فلم يأمر ﷺ بكتابته، بل ى عنها خشية التباس القرآن مع الحديث، فانكف الصحابة – باستثناء البعض منهم- عن كتابة الحديث في حياته ﷺ وبعد وفاته أيضاً، لئلا ينشغل به الناس عن القرآن، وسار على جهم التابعون أيضاً، وكان يتلقى من الأفواه إلى الصدور، وظل الأمر على عدم كتابته إلى أن خيف عليه الضياع بذهاب حملة الحديث، والكذب من أصحاب الأهواء والأغراض.

ولو كان الحديث كله مكتوباً ومدوناً كما كان القرآن لكان محفوظاً عن الاندثار والنسيان من ناحية، ومن التزوير والاختلاق من ناحية أخرى، ولما تجرأ أحد على وضع الأحاديث خوفاً من افتضاح أمره، ولما اختلط الصحيح منها مع المكذوب، ولما اتهم بالكذب من ا م، ولما لاح للمستشرقين ومن معهم منفذ للتشكيك في السنة.

بل هنالك ما يدل على أن انتشار الأحاديث الموضوعة كان أحد عوامل تدوين السنة، يقول الإمام الزهري (ت125هـ): "لولا أحاديث تأتينا من قِبل المشرق، ننكرها لا نعرفها، ما كتبت حديثاً، ولا أذنت في كتابته"[123]. والإمام الزهري هذا أحد أولئك الذين وجه إليهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله أمره بتدوين السنة، فجمع أحاديث المدينة، وقدمه إلى عمر بن عبد العزيز، فبعث عمر إلى كل بلد دفتراً من دفاتره"[124].

2- تفرق الصحابة في البلاد المفتوحة.

اقتضت السنة بوصفها مصدراً تشريعياً ثانياً بعد القرآن، دائماً لكل زمان ومكان، عاماً لكافة الناس والبشر، في كل مصر وعصر، أن يولي النبيﷺ جلّ اهتمامه لحفظها وصيانتها، ونشرها وتبليغها، لتبقى عاملاً

[120] الخطيب: التقييد: ص115.

[121] ابن عبد البر: جامع بيان العلم: (تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، دار الكتب الحديثة بعابدين في القاهرة): 97.

[122] السباعي: السنة ومكانتها: ص 58- 59.

[123] الفسوي: (تحقيق الدكتور أكرم العمري، مطبعة الإرشـاد، بغـداد، 1394هـ): 637/1، والخطيـب: التقييـد: ص107-108.

[124] ابن عبد البر: جامع بيان العلم: 76/1.

قوياً إلى الأبد، وحجةً ماضية إلى آخر الناس، فحثّ صحابته على حفظها ونشرها بقوله: "نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلي ليس بفقيه"[125]. وفي رواية أخرى: "نضر الله امرءاً سمع منا شيئاً، فبلّغه كما سمعه، فرب مبلّغ أوعى من سامع"[126]. وفي حديث آخر: "ألا ليبلغ الشاهد الغائب"[127]. وعندما ودع الرسول ﷺ وفد عبد القيس بعدما علمهم قال لهم: "... احفظوه، واخبروا به من وراءكم"[128].

وحذرهم من الكذب عليه بقوله: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"[129]. كما أوصاهم بالتثبت فيما يروون فقال: "كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع"[130]. بجانب قوله تعالى: ﴿إِنْ جاءَكُم فَاسِق بِنبإٍ فَتبينوا...﴾ (الحجرات: 6).

وعملاً بما سبق من الأوامر المطلقة أو المقرونة بالترغيب لبعض الصحابة لتبليغ سنته إلى من لم تبلغه، خاصة بعد وفاته ﷺ، الأمر الذي اضطرهم للخروج من المدينة، والرحلة إلى أماكن شتى من أرض الله دعاة، أو فاتحين، أو أمراء، أو قضاة، فكانوا بالجزيرة، ومكة، والطائف، واليمامة، واليمن، والبحرين، ومصر، والشام، والكوفة، والبصرة، وخراسان، والمدائن، وأصفهان، وبرقة، وسمرقند، وسجستان، وبث كل واحد منهم في ناحيته، وفي البلد الذي هو به؛ ما وعاه وحفظه عن رسول الله ﷺ من الأحاديث، وسمع منهم من التابعين، ومنهم من أتباع التابعين من لا يحصى كثرةً من مختلف الأجناس، وفي مختلف البقاع.

ففي غمرة هذه الكثرة، وافتقاد ضابط الصحة للرواية في الزمان والمكان؛ غافل الكذابون الناس، ووضعوا ما شاءوا، وتعذر بل استحال حصر ما وضعوه، وأدرك ابن عباس – رضي الله عنهما- أوائل ذلك

---

(125) أخرجه أبو داود: كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم الحديث 366، (تحقيق عزت الدعاس، ط/أولى، 1973م)؛ والترمذي: أبواب العلم، الحديث 2658 (تحقيق أحمد شاكر وغيره، طبع استنابول)؛ صححه الترمذي وابن حجر كما في فيض القدير للمناوي: 285/6 (دار المعرفة، بيروت، ط/2، 1391هـ).

(126) أخرجه الترمذي: الموضع السابق، حديث 2657، وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجة: المقدمة، حديث 246 (الأعظمي)، وصححه ابن حبان والحاكم أيضاً.

(127) أخرجه الستة فعند البخاري: العلم، برقم 76 وأماكن أخرى (ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الإفتاء، الرياض)؛ ومسلم: القسامة، برقم 1679، وفي الحج برقم 1354 (ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث الإسلامي، 1954م).

(128) أخرجه مسلم: الإيمان، برقم 24.

(129) حديث متواتر كما صرح به أئمة الحديث، أخرجه البخاري: العلم: حديث 107؛ ومسلم في مقدمة صحيحه: ج1، ص10 برقم 3.

(130) أخرجه مسلم في المقدمة: ج1، ص10 برقم5.

الزمن، فقال متحسراً: "كنا نحدث عن رسول الله ﷺ إذ لم يكن يكذَب عليه، فلما ركب الناس الصعب والذلول؛ تركنا الحديث عنه"[131].

وكان العراق والشام أكبر البلاد كذباً في الحديث؛ وإن كان نصيب العراق فيه أكبر من الشام حيث كانت مسرحاً للحوادث المؤسفة والفتن المؤلمة، فلذلك تدهورت سمعة العراقيين العلمية في الأقطار المختلفة منذ فترة مبكرة، فقالت عائشة رضي الله عنها: "يا أهل العراق أهل الشام خير منكم، خرج إليهم نفر من أصحاب رسول الله ﷺ كثير، فحدثونا بما نعرف، وخرج إليكم نفر قليل من أصحابه، فحدثتمونا بما نعرف، وبما لا نعرف"[132]. وقال عبد الله بن عمرو بن العاص في مكة: "إن من أهل العراق قوماً يكذبون ويكذبون ويسخرون"[133]. وقال الزهري (ت114هـ): "إذا سمعت بالحديث العراقي فاردد به، ثم اردد به"[134]. حتى جعلها الإمام مالك داراً للضرب ذكر له الإمام عبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ) أن ما سمعه من الحديث بالمدينة خلال أربعين يوماً يسمعه في يوم واحد بالعراق، فقال مالك: "من أين لنا دار الضرب التي عندكم!! تضربون بالليل وتنفقون بالنهار"[135].

3- تساهل بعض الخلفاء مع الوضاعين:

ومن جملة الأسباب التي ساعدت الوضع في الحديث، خاصة في الدولة العباسية هو كما قال الشيخ السباعي: "تساهل الخلفاء والأمراء مع الوضاعين، لأ م لو وقفوا منهم موقف الجد، وقضوا على رؤسائهم – كما هو حكم الله في مثل هذه الحالة- لما انتشرت ظاهرة الوضع ذلك الانتشار، بل رأينا مع الأسف أن خليفةً كالمهدي رغماً عن اعترافه بكذب غياث بن إبراهيم وزيادته في الحديث تقرباً إلى هواه، كافأه بعشرة آلاف درهم... وما تقوله الرواية من أنه أمر بذبح الحمام لأنه كان سبباً في هذه الكذبة، فهو مدعاة للعجب... إذ أن خيراً للمهدي أن يؤدب هذا الكاذب الفاجر، ويترك الحمام من غير ذبح، بدلاً من أن يذبح الحمام ويترك من يستحق الموت حراً طليقاً ينعم بمال المسلمين، بل نحن نرى للمهدي تساهلاً آخر مع كذاب آخر وهو مقاتل بن سليمان البلخي، فقد قال له مقاتل: "إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس وبنيه" فقال له المهدي: لا حاجة لي فيها... ثم لم ينقل معه شيئاً. بل نجد أ م ذكروا عن الرشيد وقد روى له أبو البختري الكذاب حديثاً مكذوباً أن النبي ﷺ كان يطير الحمام إلا يزيد في تأنيب أبي البختري – وقد أدرك كذبه- على أن يقول له: "اخرج عني لولا أنك من قريش لعزلتك" وقد كان هذا الكذاب قاضياً للرشيد.

---

(131) رواه مسلم في مقدمة صحيحه: 1/12-13.

(132) ابن عساكر: التاريخ الكبير: 1/69، (نقلاً من بحوث في السنة الشريفة للدكتور أكرم العمري: ص26).

(133) ابن سعد: الطبقات: 4/267، (نقلاً من الدكتور أكرم العمري).

(134) ابن عساكر: 1/69، (نقلاً من الدكتور أكرم العمري).

(135) ابن تيمية: المنتقى من منهاج الاعتدال: 88 (نقلاً من د. أكرم: ص27).

"إن هذه المواقف مما يحاسب الله عليها هؤلاء الخلفاء إن صحت عنهم تلك الروايات. وإذا كنا نذكر لهم فضل بعضهم للزنادقة الذين أفسدوا دين الإسلام، فإننا لا ننكر أنه من الواضح التي حملتهم على تعقبهم بالقتل هو أ م كانوا خارجين على حكمهم بدليل أننا لم نرهم فعلوا بالكذابين والوضاعين الذين تقربوا إليهم بالكذب على رسول الله إرضاء لأهوائهم، عشر ما فعلوه مع الخارجين على حكمهم، ولقد كان القصاصون يملأون المساجد بأكاذيبهم على مسمع من الأمراء والملوك، وكان الكذابون من الزهاد وغيرهم يسرحون ويمرحون دون أن يجدوا من يضرب على أيديهم ويوقفهم عند حدهم. ولولا أن هيأ الله لدينه العلماء الأثبات والأئمة الحفاظ في كل مصر وعصر، يذبون عن شريعة الله تحريف المحرفين، ويجردون سنة رسول الله من كل ما خالطها من دس وتحريف، لكانت المصيبة شاملة، ولكانت معالم الحق في دين الله مدروسة مطموسة، ولا نستطيع أن تدي إليها إلا بشق الأنفس، وهيهات أن نصل إلى الباب الحق لولا ضة السلف الجبارة التي قاوموا ا الوضع والوضاعين، وحفظوا ا حديث رسول الله من الكذب والكذابين إلى يوم الدين؟[136].

4- ابتلاء الراوي بمن **يدسّ** في **كتابه أو يلقّنه ما ليس من حديثه:**

ومن الأسباب المساعدة لدخول الوضع في الحديث، ابتلاء بعض المحدثين ممن فيهم غفلة، برجاء سوء – من ربيب أو ابن أو... أو غيرهم- يدسون في كتبهم أو يلقنو م أحاديث موضوعة ومنها كثير، وهم لا يشعرون، فيروو ا على أ ا من أحاديثهم، منهم:

(1) حماد بن سلمة بن دينار البصري (ت 167هـ) ثقة وتغير حفظه بآخر. ونقل ابن الجوزي عن ابن عدي أن ابن أبي العوجاء[137] كان ربيب حماد بن سلمة، وأنه كان يدس في كتبه أحاديث[138].

(2) قيس بن الربيع الكوفي (ت 167هـ أو 168هـ) صدوق تغير. قال ابن نمير: "إن الناس اختلفوا في أمره وكان له ابن سوء فكان هو آفته، نظر أصحاب الحديث في كتبه، فأنكروا حديثه وظنوا أن ابنه غيرها"[139]. وقال فيه ابن حبان: "رأيته صدوقاً مأموناً حيث كان شاباً، فلما كبر ساء حفظه، وامتحن بابن سوء فكان يدخل عليه الحديث، فيجيب فيه ثقةً منه بابنه"[140].

وقال عفان: "كنت أسمع الناس يذكرون قيساً، فلم أدر ما علته، فلما قدمت الكوفة أتيناه فجلسنا إليه، فجعل ابنه يلقّنه..."[141]. وقال عمرو بن سعيد: :نت في مجلس أبي داود الطياسي بالبصرة، فذكر قيس بن الربيع، فقالوا: لا حاجة لنا فيه. فقال: اكتبوا فإن له في صدري سبعة آلاف تتجلجل"[142].

---

[136] السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص88- 89 بقليل من التصرف في مكان واحد.

[137] هو الذي قتله المنصور العباسي كما تقدم.

[138] ابن الجوزي: الموضوعات: 100/1. وابن حجر: التقريب برقم 1499.

[139] ابن حبان: ا روحين: 78/1، 219/2. والتقريب برقم 5573.

[140] المصدر السابق: 218/2.

[141] المصدر السابق: 219/2.

وقال أحمد: "كان له ابن يأخذ حديث مسفر وسفيان والمتقدمين، فيدخلها في حديث أبيه وهو لا يعلم"[143].

(3) عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي المصيصي الخراساني. قال ابن حبان: "كان له ابن سوء يدخل عليه الحديث عن مالك وإبراهيم بن سعد وذويهم"[144]، وقال أيضاً: "كان تقَلب له الأخبار فيجيب فيها، كان آفته ابنه"، وقال أيضاً: "ولعله أُقْلِب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديث، فحدث ا كلها، وروى عن مالك وإبراهيم بن سعد نسخة طويلة أكثرها مقلوبة"[145].

(4) عبد الله بن صالح كاتب الليث بن سعد، المصري (ت 223هـ) صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة، وقعت المناكير في حديثه من قبل جاء له سوء، قال ابن خزيمة: "كان له جاء بينه وبينه عداوة، فكان يضع الحديث على شيخ عبد الله بن صالح، ويكتب في قرطاس بخط يشبه خط عبد الله، ويطرح في داره في وسط كتبه، فيجده عبد الله فيحدث به، فيتوهم أنه خطه وسماعه، فمن ناحيته وقع المناكير في أخباره"[146].

(5) سفيان بن وكيع بن الجراح الرؤاسي الكوفي (ت 247هـ). قال البخاري: "يتكلمون فيه لأشياء لقنوه إياها"[147]. وقال ابن أبي حاتم: "أشار أبي عليه ن يغير وراقه فإنه أفسد حديثه، وقال له: لا تحدث إلا من أصولك. فقال: سأفعل. ثم تمادى وحدث بأحاديث أدخلت عليه"[148]. وقال ابن حبان: "كان شيخاً فاضلاً صدوقاً، إلا أنه ابتلي بوراق سوء، كان يدخل عليه، فكُلم في ذلك، فلم يرجع"[149].

(6) جماعة من أهل المدينة: امتحنوا بحبيب بن أبي حبيب الوراق، المصري، ثم المدني، الخراساني الأصل، كاتب مالك (ت 218هـ). يروي عن مالك وربيعة، وكان يورق بالمدينة على الشيخ، ويروي عن الثقات الموضوعات، وكان يدخل عليهم ما ليس من أحاديثهم، فمن سمع بقراءته عليهم فسماعه لا شيء[150].

---

(142) الذهبي: ميزان الاعتدال: 394/3.

(143) المصدر السابق: 369/3.

(144) ا روحين: 77/1.

(145) ا روحين: 39/2، 40. وأبا حجر : لسان الميزان: 334/3- 335.

(146) ا روحين: 40/2. والميزان: 440/2- 445.

(147) الميزان: 173/2.

(148) الميزان: 173/2.

(149) ا روحين: 359/1. والتقريب برقم 2456.

(150) ا روحين: 77/1، 265. الميزان: 452/1.

(7) هانىء بن المتوكل الإسكندراني (ت242هـ) روى عنه أهل مصر والغرباء، كان يدخل عليه لما كبر، فيجيب، فكثر المناكير في روايته، فلا يجوز الاحتجاج به بحال[151].

(8) داود بن يزيد الأودي الكوفي (ت151هـ)، هم عم الشعبي ويروي عنه أيضاً، ضعيف، قال ابن حبان: قال أحمد: لقن غياث[152] داود الأودي إن الشعبي عن علي قال: "لا يكون مهر أقل من عشرة دراهم" فصار يحدث[153].

هؤلاء وغيرهم ابتلوا بأولئك الرجال الذين ساءت طينتهم، وأملى عليه الشيطان أن يتصرفوا في كتب أولئك المحدثين، استغلالاً لغفلتهم أو لثقتهم م، فأفسدوا عليهم أحاديثهم، فاستحقوا الترك، ويمكن الاطلاع على أحاديثهم في كتب تراجمهم مثل: الكامل لابن عدي، وا روحين لابن حبان، وميزان الاعتدال للذهبي.

5- خطأ الراوي بالوهم أو النسيان:

لعله لا يصِمنا أحد با ازفة في عد خطأ الرواة من الأسباب المساعدة للواضع في الحديث، إذا عرفنا أن الكذب إنما هو عدم مطابقة الشيء للواقع، سواء حصل ذلك بالتعمد أو بالخطأ، خاصة إذا أدركنا أن عدداً لا يستهان به من الموضوعات قد تسللت إلى حديث رسول الله ﷺ عن هذا الطريق، خطأ الرواة – ثقاة أو ضعفاء- بالوهم أو النسيان[154]. والذي لم يعصم منه إنسان مهما كان ضابطاً يقظاً في عموم الأحوال، ويرمي هذا السبب بجذوره إلى عصر الرواية بجميع طبقا ا، ما عدا طبقة الصحابة، فإن الأوهام المنسوبة إليهم إما غير ثابتة أو غير مسلم ا، خاصة التي اكتشفتها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في روايات بعض الصحابة، ونكتفي بذكر بعض الأمثلة متوخياً فيها ما صرح فيه حذاق الفن بوهم الراوي أو نسيانه، أو ما اطلعنا عليه من خلال جمع طرق الحديث الأخرى:

(1) ما ذكر الإمام الذهبي في ترجمة "نعيم بن عماد الخزاعي" من حديث "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنةً على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلّون الحرام ويحرمون الحلال". قال محمد بن علي بن حمزة المروزي: سألت يحيى بن معين عن هذا فقال: ليس له أصل. قلت: فنعيم؟ قال: ثقة. قلت: كيف يحدث ثقة بباطل؟ قال: ثبته له. إلا أن الذهبي – بعد أن ذكر ثلاثة متابعين آخرين لنعيم عن شيخه عيسى بن يونس- قال: "هؤلاء أربعة، لا يجوز في العادة أن يتفقوا على باطل، فإن كان خطأ فمن عيسى بن

---

[151] ا روحين: 87/1، 97. الميزان: 291/4.

[152] هو غياث بن إبراهيم الذي حدث للمهدي حديث: "لا نصل..." وزاد "ولا جناح" تقدم ذكره.

[153] ا روحين: 78/1، 289. الميزان: 2/21-22. التقريب برقم 1818. وقول علي هذا أخرجه الدارقطني في سننه كما في نصب الراية للزيلعي: 199/3 (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/ ثالثة، 1987م).

[154] من أفضل مظان ذلك: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، التي صدرت منها خمسة أجـ زاء، نـ دعو الله لتوفيقه بالإكمال.

يونس"[155]. وكلا الراويين من الثقات خاصة عيسى بن يونس[156]؛ وإن كان في نعيم كلام من قبل حفظه[157].

(2) ما رواه أبو داود من طرق عن قتادة عن الحسن البصري عن سمرة بن جندب أن النبيﷺ قال: "من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه"[158]. ورواه كذلك الترمذي والنسائي وابن ماجه[159]... ولكن ورد في إحدى طرق أبي داود زيادة، وهي أن الراوي بعد روايته نص هذا الحديث عن قتادة قال: "ثم إن الحسن نسي هذا الحديث، فكان يقول: "لا يقتل حر بعبد"[160]. وقد دوفع عن الحسن نسيانه، وأول بتأويلات، ولكن لا يضر هذه القاعدة التي ذكرنا تحتها هذا الحديث إذ نص فيه قتادة بنسيان الحسن، والحسن لا خلاف في ثقته وإن اختلف في سماعه من سمرة، والراجح عند البخاري وغيره ثبوت سماعه منه[161].

(3) ما رواه أبو داود من طريق همام حدثنا قتادة عن الحسن عن سمرة عن رسول الله ﷺ قال: "كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم السابع، ويحلق رأسه، ويدمى"، فكان قتادة إذا سئل عن الدم كيف يصنع به قال: "إذا ذُبِحت العقيقة أُخِذَت منها صوفة، واستقْبِلَت به أوادجها، ثم توضع على يافوخ الصبي حتى يسيل على رأسه مثل الخيط، ثم يغسل رأسه بعد، ويحلق"[162]. قال أبو داود: "وهذا وهم من همام" ويدمى"، وخولف وإنما قالوا: "يسمى". ثم أكّد أبو داود قوله هذا بأن روى ذلك الحديث عن زملاء همام الآخرين بلفظ: "يسمى"[163].

(4) ما رواه ابن ماجه عن شيخه إسماعيل بن محمد الطلحي قال: "حدثنا ثابت بن موسى أبو يزيد الرقاشي عن شريك عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "من كثرت صلاته بالليل

---

(155) ميزان الاعتدال: 267/4- 268.

(156) ابن حجر: التقريب برقم 5341.

(157) المصدر السابق برقم 7166.

(158) أبو داود: الديات، حديث 4517. وهو حديث صحيح.

(159) الترمذي: الديات، حديث 1414؛ النسائي: المقدمة، حديث 4741؛ ابن ماجه: الديات، حديث 2695 (تحقيق الأعظمي، نشره المحقق، ط/أولى، 1983م).

(160) أبو داود: حديث 4517.

(161) الخطابي: معالم السنن، الديات، (تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط/أولى، 1991م): ج4، ص9، حديث 1193.

(162) أبو داود: حديث 2837. ورواه أحمد: ج5، ص17-18؛ والدارمي: 81/2 (دار إحياء السنة النبوية؛ والبيهقي: ج9، ص299، طبع حيدر آباد، الهند).

(163) أبو داود: عقب الحديث 2838. والترمذي: الأضاحي، حديث 1522؛ والنسائي: العقيقة، حديث 4225، وابن ماجه: الذبائح، حديث 3203- الأعظمي، وهو حديث صحيح، ويراجع للتفصيل: الألباني: إرواء الغليل: 385/4 حديث 1165 (المكتب الإسلامي، بيروت، ط/أولى، 1979م).

حسن وجهه بالنهار"[164]. قال البيهقي: "تواردت أقوال الأئمة على عد هذا الحديث في الموضوع على سبيل الغلط لا التعمد"[165]. وذلك كما ذكر الذهبي في توجيه هذا الغلط حكاية عن محمد بن عبد الله بن نمير أنه ذكر هذا الحديث فقال: "باطل شبه على ثابت، وذاك أن شريكاً كان مزاحاً، وكان ثابت رجلاً صالحاً، فيشبه أن يكون ثابت دخل على شريك وهو يقول: "حدثنا الأعمش عن أبي سفيان عن جابر عن النبي ﷺ"، فالتفت شريك فرأى ثابتاً فقال يباسطه: "من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار"؛ فظن ثابت لغفلته أن هذا القول هو ضمن السند الذي قرأه"[166].

وقال ابن حبان: "وهذا قول شريك قاله عقيب حديث الأعمش عن أبي سفيان عن جابر: "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد" فأدرج ثابت في الخبر، وجعل قول شريك كلام النبي ﷺ، ثم سرق هذا من ثابت جماعة ضعفاء، وهو ثوابه عن شريك"[167].

(5) ما ورد عن ابن عدي والبيهقي من طريق ابن لهيعة عن يزيد أبي حبيب أن أبا الخير أخبره أنه سمع عقبة بن عامر مرفوعاً: "بئس القوم قوم لا ينزلون الضيف"[168]. ابن لهيعة سيىء الحفظ والخطأ منه، والصواب بلفظ "لا خير فيمن لا يضيف، رواه أحمد والحربي والخرائطي[169].

(6) ما رواه ابن عدي من طريق يونس بن بكير عن الأعمش عن طلحة بن مصرف عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بن عازب مرفوعاً: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"[170]. زيادة قوله "ليضل به الناس" لم ترد في شواهد أخرى للحديث، وأعلمه أبو نعيم والحاكم بأن يونس بن بكير وهم فيه[171]. وأصل الحديث بدون تلك الزيادة صحيح، بل متواتر كما قال أئمة الحديث.

خلاصة القول:

بعد هذا التطواف القصير بين أكثر من خمسين كتاباً من كتب التاريخ، والرجال، والأحاديث الموضوعة، والفرق والنحل، والحديث وعلومه، بحثاً عن أسباب الوضع في الحديث وجذوره التاريخية

---

(164) ابن ماجه: حديث 1327 (تحقيق الأعظمي).

(165) السندي: شرح ابن ماجه: الصلاة، باب ما جاء في قيام الليل (دار الجيل، بيروت)، 400/1.

(166) الذهبي: الميزان: ج1، ص376.

(167) ابن حبان: ا ،روحين: ج1، ص207. وينظر: العجلوني: كشف الخفاء: ج1، ص378 (دار إحياء التراث العـربي، بيروت).

(168) ابن عدي: الكامل: ج4، ص1466؛ والبيهقي، شعب الإيمان (تحقيق أبي هاجر زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/أولى، 1990م)، 91/7، حديث 588.

(169) الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة: حديث 2025.

(170) ابن عدي: الكامل: ج1، ص19؛ ابن الجوزي: الموضوعات: ج1، ص96.

(171) ينظر الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة: حديث 2030 (مكتبة المعارف، الرياض، ط/أولى، 1996م).

التسلسلية، وصلنا في اية المطاف –كما عرفنا- إلى أن تلك الأسباب تنقسم إلى قسمين: أسباب هادفة قصدها أصحا ا، وأسباب مساعدة حصلت دون قصد.

أما الأسباب الهادفة فهي ثمانية كالتالي:

1- الانتقام من الإسلام والمسلمين: هو أول الأسباب للوضع ظهوراً، دبرته الأمم المنكوبة على أيدي المسلمين من اليهود والنصارى وا وس، ونفّذه أحد أبناء يهود اليمن، وهو عبد الله بن سبأ، الذي وضع حديث وصاية علي بن أبي طالب، واستطاع من خلال أفكاره وتحركاته قتل خليفة المسلمين عثمان بن عفان ﷺ، وتفريق المسلمين بين شيعة علي وأنصار معاوية، وخلق العداء الدائم بينهم، وضرب بعضهم رقاب بعض، وحقق ذا ما كانت تصبو إليه أمته من الانتقام من الإسلام والمسلمين.

2- نصرة الأحزاب والأهواء السياسية: نتيجةً للخلاف القائم على أشده بين شيعة علي وأنصار معاوية ظهر اتجاه تأييد إمام الفريق بأحاديث في فضله، وأحاديث في ذم خصومه، فقام به كل فريق؛ وإن كان نصيب الشيعة منه كنصيب الأسد من فريسته، كما وضع بعض الجهلة من أهل السنة أحاديث في فضل الشيخين وعثمان انتصاراً لهم، والبعض منهم وضعوا أحاديث في فضائل الخلفاء الأربعة مجتمعة دأباً للصدع بين أهل السنة والشيعة.

3- نصرة المذاهب العقدية: وفي الربع الأخير من القرن الأول (سنة 75هـ- 86هـ) ظهرت على أفق الإسلام فرق القدرية والجبرية، والمرجئة والجهمية بأفكار غريبة في باب العقائد، ووضعوا أحاديث في نصرة مذاهبهم العقدية وآرائهم الفاسدة، وقابلهم من أهل السنة من أخذ م العزة بالإثم، فوضعوا أحاديث في ذم تلك الفرق.

4- تنفير الناس عن الإسلام: تولى كبره جماعة من الزنادقة والملحدين الذين اندسوا في صفوف المسلمين لإفساد الدين عليهم، وإيقاع الشكوك في قلو م، وظهروا على مدى القرن الثاني في عهد الخلفاء العباسيين المنصور (136-158هـ) والمهدي (158هـ- 169هـ) وهارون الرشيد (170هـ- 193هـ)، ووضعوا في مختلف مجالات الإسلام، خاصة العقيدة، آلافاً من الأحاديث مما تستهجنه النفوس، وتستحيله العقول، قاصدين بذلك تشويه صورة الإسلام، وإظهاره بمظهر الدين اللامعقول، ليتنفر عنه الناس، ويسخروا منه.

5- العصبية القبلية للجنس والبلد: أقرب زمن لظهور هذه الظاهرة هو القرن الثاني، حيث استقر العرب في المدن المفتوحة، واختلطوا بالأعاجم، بجانب إيثار الخلفاء بعض القبائل والشعوب، وتفضيلهم بعض الأجناس على الأخرى، فوضعت أحاديث في فضل قبيلة وجنس وبلد مقابل أخرى.

6- الرغبة في صلاح الناس وزهدهم: يبدو من تواريخ وفيات أصحاب هذا السبب أنه ظهر أيضاً في القرن الثاني عندما لاحظوا أن الناس انشغلوا بالدنيا عن الآخرة، أو عن القرآن بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعوا أحاديث في فضل القرآن والصلاح والزهد، والترغيب، وترقيق القلوب.

7- نصرة المذاهب الفقهية: يبدو لي أن هذا الاتجاه أخذ في الظهور في القرن الثالث عقب وفاة الإمام الشافعي (ت204هـ) عندما بلغت الخلافات بين الأحناف والشوافع أوجها، فوضع سخفاء العقول وضعفاء الذمة من أتباع المذهبين أحاديث في فضل إمامهم، وأحاديث في ذم إمام الفريق الآخر، وأحاديث في بعض المسائل الفرعية الخلافية تأييداً لقول صاحبهم، ونصرة لآرائه.

8- الأغراض الدنيوية الشخصية: ليست الدنيا خلواً منذ فجرها عن أمثال من يضحون بدينهم وقيمه الجليلة في سبيل حطام يجمعونه، وم لة ينشدو ا، وشهرة يكتسبو ا، إيثاراً لدنياهم على أخراهم، وتفضيلاً لعاجلهم على آجلهم، وهذا الذي رأيناه بوضوح تحت هذا السبب للوضع في الحديث، فيأتي وضاع ويضع الحديث في فضل هوى أميره أو خليفته، ويأتي قاص فيضع الحديث في القصص والوعظ، وتاجر في فضل سلعه التجارية، وأعمى في فضل قيادته، ووضاع في ذم المعلم على ضربه طلابه، ومناظر لإقناع خصمه، ومتكفف في فضل سد حاجته، وعالم في فضل إطعامه، وما إلى ذلك من الأغراض الدنيوية الأخرى الشخصية. ولما كان أصحاب هذا السبب من مختلف القرون فيما بين القرن الثاني والخامس أخرناه عن سابقاته في الترتيب.

وأما الأسباب المساعدة للوضع في الحديث، التي حصلت دون قصد من أحد فهي حسبما توصلنا إليها خمسة كالآتي:

1- عدم تدوين السنة: تدويناً رسمياً بصفة جماعية، فانتهزه الوضاعون فرصة ثمينة للوصول إلى أغراضهم، إذ لولاه لما تجرأ أحد على وضع الحديث خوفاً من افتضاح أمره، والكشف عن بواطنه.

2- تفرق الصحابة في البلاد المفتوحة: دعاةً وفاتحين، قضاةً أو أمراء، فغافل الكذابون الناس، ووضعوا ما شاءوا، ونسبوه إلى من ببلادهم من الصحابة.

3- تساهل بعض الخلفاء مع الوضاعين: شجعهم على المزيد من وضع الأحاديث كما حصل من المهدي تجاه غياث بن إبراهيم ومقاتل بن سليمان البلخي، وهارون الرشيد مع أبي البختري الكذاب.

4- ابتلاء الراوي بمن يدس في كتابه أو يلقنه ما ليس من حديثه: كما حصل ذلك مع حماد بن سلمة وقيس بن الربيع الكوفي وآخرين من الثقاة، ودخل عن طريقهم بعض الأحاديث الموضوعة في الحديث.

5- خطأ الراوي بالوهم أو النسيان: كما حصل ذلك مع نعيم بن حماد أو عيسى بن يونس، والحسن البصري وقتادة، وغيرهم كثيرون، وقد دخل في الحديث عن طريقهم كثير من الموضوعات والبواطيل.

هذه هي أسباب الوضع في الحديث، والجذور التاريخية له التي توصلنا إليها حسب علمنا المتواضع، وربما نحن ذا الجهد الحقير استطعنا تقديم جديد في الموضوع، سواء تصنيفاً أو زيادةً، أو تبسيطاً. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، وتقبل الله منا ومنكم صالح أعمالنا، ونعم نعم المولى ونعم النصير.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بالاشتراك مع مكتبة العبيكان بالرياض

أطلس الحضارة الإسلامية

إسماعيل راجي الفاروقي

ولوس لمياء الفاروقي

ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة

مراجعة: رياض نور الله

740 صفحة

الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م

يقدم هذا الكتاب الفذّ نظرة الإسلام الشاملة إلى العالم – من معتقدات وتقاليد ومؤسسات، إلى جانب موقع الإسلام من الحضارات التي مدّ جذوره فيها. وأطلس الحضارة الإسلامية لا يقتصر على كونه مقدّمة شاملة للتجربة الإسلامية في التاريخ وفي العالم الحديث. بل هو تفسير مرجعيّ متعمّق لدين الإسلام، كُتب لأتباع الأديان جميعاً. وما يقدّمه إسماعيل ولمياء لوس الفاروقي في هذا الكتاب هو في الواقع: الإسلام يتحدث عن نفسه.

ويزخر الكتاب بأكثر من 300 صورة وتخطيط وغير ذلك من الرسوم، إلى جانب ما يقرب من 75 خريطة أصلية، تجعله دليلاً فريداً نحو معنى الإسلام وقوّته في تشكيل الحضارات من حدود البحر المتوسط إلى المحيط الهادىء. لكن هذا يشكّل ما هو أكثر بكثير من تاريخ للأحداث؛ إنه عرض رائق لجوهر الحضارة الإسلامية في مناحيها جميعاً، من ممارسات المسلمين اليومية في أرجاء العالم إلى تراث الإسلام في الفنون والعلوم والقانون والسياسة والفلسفة.

هذا كتاب ذو قيمة فائقة، بما يحويه من تفاصيل غنية وأسلوب واضح وتكامل بين أفضل الدراسات القديمة والمعاصرة. فهو يعرض الإسلام من الداخل باتجاه الخارج، ويتناول الكثير مما تجاوزه الباحثون الغربيون أو شوّهوه فيجعله واضحاً، حيوياً، مفهوماً، ويوثّق للجميع حقائق دين يتبعه حوالي ربع بني البشر.

الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة بين نظرية التوحيد الإسلامية ونظرية الوجود الغربية

أحمد داود أغلو*

ترجمة إبراهيم البيومي غانم**

تساؤلات أولية

ترى هل من الممكن أن تكون العلاقة الوطيدة بين الأنطولوجيا[1] ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة نقطة ارتكاز لفهم التنافر بين الأسس النظرية والفلسفة النظرية و السياسة والأطر الثقافية الإسلامية من ناحية ومثيلا ا الغربية من ناحية أخرى؟ إذ أن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرة الغربية يكمن في التناقض بين "نظرية المعرفة الإسلامية المحددة وجودياً" و"الوجود" المحدد بنظرية المعرفة" في التراث الفلسفي الغربي. ولهذا الفارق دلالة مهمة في فهم الأساس القيمي للشرعية السياسية في هذا النظام أو ذاك من النظم التي عرفتها كل من الحضارتين الإسلامية والغربية.

إذ أن نظرية المعرفة المحددة وجودياً، والقائمة على أساس النظر إلى العالم باعتباره كلاً منظماً بقدرة الله تعالى، (كوزمولوجيا)[2] تثير وتقدم نوعاً محدداً من التفسير السياسي والشرعية السياسية في الإسلام، فمن المستحيل تقريباً أن نفهم الثقافة السياسية الإسلامية، والوعي السياسي للعقل المسلم بدون أن نفهم صورة العالم التي يرسمها الإسلام، فمن الضروري إذاً أن يتم تقييم النتائج السياسية من خلال هذا الإطار الكلي للإسلام.

إن المبدأ الأساسي في الكونية (الكوزمولوجيا) الإسلامية التي تقوم على فكرة الألوهية هو عقدية التوحيد (لا إله إلا الله) ومضمو ا الإلهي، ويمثل هذا المبدأ حلقة الوصل الرئيسة بين النظرية والتطبيق أو الإيمان والحياة أو المثل والواقع في النظرة الإسلامية الكلية للعالم. ويمكن اعتبار هذا المبدأ بالإضافة إلى مبدأ

---

* جامعة البوسفور- تركيا.

** باحث بقسم بحوث وقياسات الرأي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية – القاهرة. دكتوراه علوم سياسـية، جامعة القاهرة 1977م.

(1) الأنطولوجيا: مبحث الوجود: دراسة الكائن في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أو بعبارة أخرى "علم الموجود مـن حيث هو موجود" (أرسطو). ويطلق عليه "الميتافيزيقيا العامة" والدليل الوجودي برهنة على وجود الله أساسـها أن فكـرة الألوهية في كمالها المطلق واستغنائها عن غيرها تستلزم الوجود أصلاً، اعتمد عليها ابن سينا والقديس أنسـلم في القـرون الوسطى وديكارت في التاريخ الحديث. (معجم مصطلحات الأدب، د. مجدي وهبة، ص 368).

(2) الكوزمولوجيا: فرع من الميتافيزيقا يعتبر العالم كلاً منظماً. (معجم أكسفورد للاستعمالات اللغوية المتداولة، ص 277. أو هي فرع من الفلسفة ينصب على دراسة القوانين العامة للكون في أصله وتكوينه ونظامه.

ت يه الله سبحانه وتعالى قاعدة مشتركة تربط بين المدارس والطوائف والتقاليد المتصارعة في التاريخ الإسلامي.

إن مبدأ الت يه وقولنا: "سبحانه" والذي يعني تنـزه الله عن كل النقائص هو مفتاحنا للتمييز بين "المطلق" و"النسبي" من خلال الاعتقاد في تسامي "الخالق سبحانه وتعالى وهيمنته على "النسبيات المخلوقة" (العالم)، فالجزء المنفي في عبارة التوحيد (لا إله) تعني طاعة كل المخلوقات النسبية للمطلق وهو الله، تلك الطاعة هي نفسها اسم دين الإسلام، ويتصف الله بأنه مصدر كل الإطلاق، وهذه الصفة هي جوهر تعريف ذاته كما تبين أسماؤه في القرآن[3]، ويجنح مذهب الت يه نحو المركزية بمعنى أنه يتصل مباشرة بتعريف الله على أنه بادىء العالم كما نرى في كتابات علماء المسلمين، وبصفة خاصة علماء الكلام[4].

ومن هذا المفهوم الإسلامي عن الله تمخضت نتائج مهمة سواء للتراث النظري الإسلامي أو للعقائد السائدة بين الناس، أولها أن هذا المفهوم ينشأ عنه هيكل هرمي بين الله والإنسان. بحيث يمنع تمثل المطلق (الله) بالمخلوقات النسبية (الكائنات). وإلى جانب هذا الهيكل الهرمي "الوجودي" يوجد الفهم الكوني للإسلام والذي يمكن صياغته على النحو الآتي "الله – الإنسان- الطبيعة" فعندما تلقى الإنسان الأمانة من الله أصبح لديه قدر من السيادة النسبية على الطبيعة المحدودة بالمكان والزمان حسب هذا التدرج من الله إلى الطبيعة مروراً بالإنسان.

ويتطلب هذا التدرج على مستوى الوجود تبايناً بين هذه المستويات المعرفية. فعلم الله لا يمكن تفسيره على نفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان، ويتسق هذا التباين بين المستويات المعرفية اتساقاً جوهرياً قوياً مع مبدأي التوحيد والتنـزيه كأسس للعقائد. ومن هنا يستحيل وجود تداخل بين هذه المستويات حيث إن تطبيق مجموعة مختلفة من المعايير لكل مستوى منها يمنع إيجاد معايير مشتركة يمكن أن تطبق على كلا المستويين بحيث يمكن أن تنشأ لدينا قاعدة علمانية للمعرفة البشرية وهو الأمر الذي لا يمكن تصوره من وجهة النظر الإسلامية.

---

[3] قال تعالى: هو الله الذِي لا إِلَه إِلا هو عالِم الْغيبِ والشهادةِ هو الرحمن الرحِيم* هو الله الذِي لا إِلَه إِلا هو الْملِـك الْقُدوس السلام الْمؤمِن الْمهيمِن الْعزِيز الْجبار الْمتكبر سبحانَ اللهِ عما يشركُونَ* هو الله الْخالِق الْبارِئ الْمصور لَه الْأَسماءُ الْحسنى يسبح لَه ما فِي السماواتِ والأرضِ وهو الْعزِيز الْحكِيم (الحشر: 22- 24) . الترجمة الإنجليزية لمحمد مارمدوك بيكتال.

[4] أي: سعد الدين التفتازاني (1950/ 36) وهو أحد كبار العلماء المسلمين، وهو يعرف خالق العالم في تعليقـه علـى كتاب بدر الدين النسفي عن العقيدة الإسلامية بقوله: "الواحد، الدائم الحي، العليم السميع البصير، البريد. هو ليس حادثـاً ولا جسداً ولا ذرةً ولا شيئاً مكوناً أو محدوداً أو معدوداً، ولا اية له في ذاته، ولا يوصف بكم ولا يوجد في مكان. لا يؤثر فيه الزمان، ولا شبيه له ولا شيء يعزب عن علمه وقوته".

وليس من الممكن فهم لافرق الأساسي بين النص والاجتهاد إلا من خلال التفريق بين المستويات المعرفية في منهج الفقه الإسلامي الوصفي. ومن هنا فإن المحاولات الرامية لإعادة تشكيل الإسلام من خلال تغيير قواعد الفقه الإسلامي لن يقدر لها النجاح على المدى البعيد لأن الاتساق الجوهري للإسلام الذي يعتمد على التمييز بين المستويات المعرفية يؤدي بسهولة شديدة إلى إخفاق الاجتهادات التي تتعارض مع النص بوصفه مصدراً للفقه.

المعرفة- الوجود- الوحي

إن الاتساق الجوهري بين المعرفة والوجود في الإسلام يتكامل مع فكرة الوحي ورسالة النبوة، ومن الأسباب التي حددت الصلة بين الوجود والمعرفة في الحفاظ على هذا التفريق المعرفي انتصار القول بأن القرآن كلام الله على رأي المعتزلة القائل بأن القرآن مخلوق من مخلوقات الله، كما أن مفهوم النبي باعتباره رسولاً – وليس بطلاً أو كائناً شبه إلهي- فضلاً عن أن تفسير القرآن على أنه كلام الله، قد أدى إلى تأكيد التباين بين المستوى الوجودي والمستوى المعرفي.

ومن الفرضيات الأساسية التي تتصل أيضاً ـذا الموضوع أن كل علماء المسلمين وفلاسفتهم يرفضون التعارض بين هذه المستويات المعرفية، إذ يحاولون جميعاً أن يظهروا وجود توازن مستمر بين الوحي بوصفه مصدراً للحقيقة المطلقة والعقل بوصفه وسيلة لتفسير الوحي. وعلى ذلك فامتداداً للوحدة الوجودية تكاد تجمع المدارس الإسلامية تقريباً على رفض إمكانية التعارض النهائي بين الوحي الم ل والعقل المحض، من خلال اعتقاد هذه المدارس في أن وحدة الحقيقة تنبع من الوحدة المطلقة للألوهية. ولذلك تؤكد المدارس الإسلامية بإصرار أن العلاقة بين الت يل والعقل المحض علاقة تكامل وليست علاقة تضارب(5).

وهكذا يمكن القول إن "المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حدد ا وقررت معالمها ثوابت في الوجود. والوجود القائم على فكرة الألوهية كمركز لها، وتلك النظرية المعرفية تعتبران قاعدتين للوحدة التي تضم جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة في مبدأ التسامي الوجودي وفي تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقاً من هذا المبدأ الأصولي.

إن الإيمان بأن القرآن هو كلام الله تعالى، وهو الكتاب المبين والفرقان الذي يفصل بين الحق والباطل، ويربط بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم ربطاً وثيقاً في التفكير الإسلامي، ومن شأنه أن يحدد أثر السوابق الوجودية على معايير القيم من خلال التفريق المعرفي النابع من الاعتقاد في التسامي الوجودي، وهنا يجب ذكر مقولة ابن رشد الخاصة بسيادة الشريعة ونتائجها السياسية، وذلك لأهمية هذه المقولة بالنسبة لهذه الوحدة البنائية المعتمدة على نظرية في المعرفة محددة وجودياً. يقول ابن رشد: "إن الشريعة تتسم بالكمال والتفوق على القوانين الوضعية بفضل طبيعتها الإلهية بمعنى أ ا م لة من عند الله على الرسول"،

---

(5) تعد رائعة ابن طفيل قصة "حي بن يقظان" (1980، 1982) مثالاً جيداً لهذا الرأي.

وهكذا يوضح ابن رشد الصلة المعرفية بين التسامي الوجودي والمنحى الوصفي التوجيهي في مبحث القيم، وحيث يوضح موقفه المحدد بشأن اختلاف المستويات المعرفية التي يعتمد عليها إدراك الإنسان أن مشيئة الله تتحقق من خلال النبوة، لأن علم الله لازم بالضرورة لاختياره خليفته الذي يجب أن تتوافر لديه القدرة على إصدار الأحكام المستقلة في قضايا الفقه (الاجتهاد) الأمر الذي يمكن اعتباره أساساً للشرعية المعرفية – القيمية للسلطة السياسية.

وهكذا فإن الوحدة البنائية للنظرية الإسلامية في مجال العقائد – أي التسامي الوجودي ووحدة الله من خلال مبدأ التنـزيه- تعد نظرة وجودية إلى العالم وهي نظرية بديلة للوحدة البنائية الغربية بين الفلسفة واللاهوت بمعنى تخصيص الألوهية وتمثل التسامي الوجودي بالكائنات الأخرى، من جراء تأثير العناصر المستمدة من مذاهب التعدد أو حلول الإله في المخلوقات، وهكذا أيضاً يقف ابن رشد على قدم المساواة مع الغزالي على حين أنه يقف على النقيض تماماً من الاتجاه الأرسطي الجديد(6) في الفلسفة الغربية والعصر الحديث. وبالمثل فإن فلسفات الوحدة والتعدد الغربية تكون مجموعة بنائية مترابطة بالرغم من النقد المتبادل فيما بينها.

ولعلنا نلحظ أن السمة الجوهرية للفلسفة الغربية في العصر الحديث بعد عصر النهضة هي نشأة نظرية معرفية محددة وجودياً "من خلال الاتجاهات التي تعلي من شأن "المعرفة البشرية". وهكذا أصبحت نظرية المعرفة هي مركز الفلسفة وأسندت إليها عملية منهجية المعارف. إن أنسنة نظرية اكتساب المعرفة (توجيهها إلى الجزئيات النسبية المخلوقة) حول "المعرفة" سواء عن طريق الاتجاهات التجريبية أو المادية أو الصيغ المنطقية، بعد إحياء الفلسفة القديمة – كل هذا أدى إلى وجود علاقة ترابط بين علم الوجود ونظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي. وكانت المسيحية قد مهدت لهذا التطور الذي جاء بعد عصر النهضة فيما يتعلق بالقضايا الوجودية، المحددة بنظرية المعرفة، وهكذا يمكن أن نرجع مصادر هذا التطور إلى اللاهوت المسيحي بعكس الفكرة السائدة، والدليل على ذلك أن فكرة تخصيص (تحديد) الألوهية أخذت من خلاصة العقائد الرومانية ثم أعيدت صياغتها في إطار لاهوت مسيحي متأثر بمذهب العارفين عند النصارى الأقدمين.

---

(6) إذا حللنا آراء أرسطو الكونية والوجودية فسنكتشف الخطوات الآتية التي تؤدي إلى فكرة المحرك الساكن:

أ- هناك حركة دائمة في الكون.

ب- كل شيء يتحرك يحركه شيء واقعي.

ج- الأشياء المتحركة إما أن تكون ذاتية الحركة، أو تحركها أشياء أخرى.

د- لا بد من نهاية لسلسلة الأشياء التي تحرك بعضها إما في محرك ذاتي الحركة أو ساكن.

هـ- المحرك الذاتي نستنبط منه محركاً ساكناً.

و- لا بد من وجود محرك أول وساكن كسبب للحركة الدائمة. (كريج- 1980: 37- 40).

وفي ضوء المفهوم المسيحي عن الرب المعتمد على فكرة التثليث، وأبوة الرب بوصفه رمزاً عميقاً للدلالة على التقارب الوجودي تشكلت كل التقييمات النظرية الأخرى في المسيحية المعدلة.

فأولاً: قد نشأت صورة عن الإله تعتمد على تشخيص أو تجسيد الألوهية على نحو لا يسمح بتكوين صورة من التسامي الوجودي المطلق، أو بالتفريق بين المستويات الوجودية القائمة على تدرج معين مثل " الله- الإنسان- الطبيعة" في الإسلام.

ثانياً: أدى التعقيد والغموض في الوجودية المسيحية القائمة على مفهوم التثليث[7] إلى مشكلة معرفية معقدة توازي مسألة الوساطة المعرفية بين الرب الموحي والإنسان.

ثالثاً: أصبحت أوجه التقارب المعرفي والوجودي عناصر داخلية أساسية في فكرة الذاتية الدينية والنسبية التاريخية فضلاً عن أنسنة أو علمنة المعرفة.

رابعاً: كانت هناك دائماً إمكانية تمييز القيم عن سابقا ا الوجودية عن طريق معادلة المستويات المعرفية وتطبيق معايير موضوعية عامة على مبدأ الوحي ومبدأ العقل. وكل هذه السمات أثرت تأثيراً مباشراً وعميقاً على النظريات والصور السياسية المسيحية التي عرفتها أوروبا في تاريخها الوسيط والحديث.

ومن الواضح أن السمات سالفة الذكر لم تظهر بطريقة تلقائية، ولكنها كانت كامنة في المسيحية وتولدت منها تناقضات كثيرة وشكلت أيضاً جسراً يصل بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة، وقد جرت محاولات عديدة لتحقيق التوازن بين هذه السمات في إطار منهجي مثلما فعله توما الإكويني من التأليف بين الفلسفة واللاهوت، وقد نجحت هذه المحاولات في التقريب بين الفلسفة واللاهوت فأحدثت نقلة جديدة في التراث الفكري الغربي ظهرت بوضوح في الصيغ الجديدة التي وجدت بعد إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة.

وقد أدت التطورات في الكوزمولوجيا (دراسة الكونيات) التي تركز على الطبيعة – مثل أفكار كوبرنيكس عن مركزية الشمس للكون، أو مثل نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان أهم عناصر الكون- إلى الإسراع في عملية تكوين صيغ جديدة من خلال السمات الوجودية الداخلية للمسيحية وتأثير الفلسفات القديمة. وشيئاً فشيئاً توارت الوجودية التي تعتبر أن الرب هو المركز وحلت محلها الفلسفات التي تدعو إلى مركزية الإنسان في الكون ومركزية الطبيعة. وعلى الرغم من أن آراء الفيلسوف "كانط" الإنسانية يمكن عدها رد فعل لنظرية كوبرنيكس عن مركزية الشمس للكون ،فإنه توجد صلة بين هذه الفلسفات من حيث تأثيرها على النظريات الاجتماعية والسياسية نفقدجاءت نظرية كوبرنيكسعن مركزيةالشمس بوصفها تفسيراً جديداً للكون أدى من الناحية الوجودية إلى إزاحة الرب والإنسان من مركز الفلسفة إلى هامشها، وفي إطار

---

[7] يمكن اعتبار مفهوم التثليث- وهو غير موجود في الإنجيل- امتداداً لمفاهيم التثليث الهندوسية (براهما- شيفا- فيشنو) أو المصرية (أوزيريس- إيزيس- حورس) أو الزرادشتية (أهورامازدا- سبنتا مانيوتر- الذكاء والعقل) أو الإغريقية/ الأوزفيوسية (الوجود- الحياة- الذكاء) أو الأفلاطونية الجديدة (الخير- الذكاء- روح العالم).

هذا التفسير الذي تحتل الطبيعة فيه نقطة المركز في تصويره للعالم حدثت ثورة لا على المستوى الكوني فحسب، بل على المستويات الوجودية والمعرفية والقيمية والاجتماعية أيضاً.

إن مبدأ "الفردية" الذي جاءت به هذه الثورة، يتصور وجود إرادة خفية مهيمنة "في الكون بدلاً من الإرادة المتسامية التي "تعلو" على الكون كما في الوجودية الإسلامية. ومن هذا المنظور نرى أن صورة العالم على هذا النحو تشتمل على بعض العناصر المميزة لديانات الحلول. وقد فسرت المعرفة – بعيداً عن الوحي والتنـزيل- على أنها نظرية معرفية جديدة لتفسير الكون، فأصبح تفوق المعرفة الإنسانية داخل هذه الصورة عن العالم هو جوهر النظرية المعرفية التي ترى الإنسان في مركز الكون، هذا الاتجاه الوجودي الكوبرنيكسي الذي يجعل من الطبيعة مركز الكون، هذا الاتجاه أصبح بدوره أصل علمنة المعرفة. ولهذا تعد الكونية الكوبرنيكية التي تنادي بمركزية الشمس، ونشأة النظرية المعرفية التي تنادي بمركزية الشمس، ونشأة النظرية التي تنادي بمركزية الإنسان خطوتين فلسفيتين متكاملتين في اتجاه واحد.

أما المبادىء الجوهرية في تلك الصياغة فهي "مركزية نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان أهم عناصر الكون" و"التقارب (أو التوحد) بين المستويات الوجودية من خلال عناصر داخلية جوهرية مستمدة من اتجاهات التعدد أو الحلول" و"فهم الدين على أساس ذاتي وشخصي" و"علمنة الحياة من خلال مبحث القيم العقلاني" وهذه الصيغة تناقض الصيغة الإسلامية تماماً كما سبق أن ذكرنا والتي تعتمد على "وجودية" تؤمن بالألوهية وتنبع من الإيمان بوحدة الله (مبدأ التوحيد) "وعلى تنزيه الله من خلال تدرج وجودي قائم على التفريق بين المستويات المعرفية" و"الاتفاق النهائي بين المصادر المعرفية والذي يعتمد على وحدة الحقيقة من خلال التفريق بين المستويات المعرفية" و"الوحدة النهائية بين الوجود ونظرية المعرفة" و"وحدة القيم والحياة".

وفي الصيغة الغربية يؤدي التخصيص في المستوى الوجودي إلى تمييز المصادر المعرفية (التنزيل والعقل) وإلى تمييز النتائج والمجالات القيمية في الحياة والتي تؤدي إلى ديناميكية فلسفية داخلية من خلال صراعات داخلية على حساب الاتساق الداخلي. تلك هي الآليات الداخلية في عملية علمنة الحياة في الفكر والتراث الاجتماعي- الفلسفي الغربي. أما في الإسلام فالأمر على النقيض من ذلك لأن وحدة الله على المستوى الوجودي تؤدي إلى فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة، مما يعطي اتساقاً داخلياً متيناً في إطار كلي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ومبحث القيم وعلم الاجتماع والسياسة اعتماداً على علم الوجود، وهذا الاتساق الداخلي يمثل جوهر الآليات التي تحول دون علمنة الفكر والحياة في الثقافة الإسلامية من خلال رفض الفصل بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم.

وهكذا فإن كل محاولة لعلمنة البنية الهرمية "المعرفية" في المجتمعات الإسلامية تثير رد فعل نظري قوي لحماية الاتساق الداخلي عن طريق التأليف بين علم الوجود ونظرية المعرفة والقيم في توازن جديد، ويرجع ذلك إلى التباين الذي يأتي من امتلاك الفكر الإسلامي لنظرية متميزة ورؤية خاصة إلى العالم، أي أن التباين لا ينشأ من الصراعات التاريخية أو المؤسسية، ولذلك فإن العلماء والسياسيين الذين يتجاهلون هذه الفروق

الجوهرية سيظلون في حيرة بشأن ازدياد رد الفعل النقدي في ا تمعات الإسلامية، حيث إن هذا النقد يسير في خط موازٍ لازدياد التحديث والتغريب لأن الإسلام يقدم ثقافة سياسية بديلة وصوراً بديلة يدعمها إطار كلي متناغم متسق.

والآن يمكننا تحليل بعض النتائج السياسية لهذه النظرة المستقلة إلى العالم، والبديلة في الوقت نفسه للنظرة الغربية وذلك في الجزء الآتي.

النتائج السياسية لاختلاف الرؤية الإسلامية للعالم عن الرؤية الغربية

1- مشكلة تبرير النظام السياسي- الاجتماعي على أساس كوني- وجودي

من الممكن تبرير المبادىء والنظريات السياسية – شأ ا في ذلك شأن كافة المبادىء- من خلال طريق واحد فقط وهو اللجوء إلى معيار قياسي ينظر إليها بوصفها مجموعة شاملة من القيم الداخلية – أي بوصفها جزءاً من طريقة كاملة للتفكير، أو نظرة معينة إلى العالم تجمع ما بين الافتراضات المسبقة الكونية، والوجودية والمعرفية والأخروية. وسنرى أن محاولات تبرير الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية في النظريتين السياسيتين المتقابلتين للغرب والإسلام تقدم دلالات مهمة بالنسبةلهذه المقولة.

ومن الممكن تحليل ومقارنة هذه المحاولات في مجموعتين: التبرير عن طريق المقولة الخاصة "بأصل" الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية، والتبرير عن طريق المقولات الخاصة " دف" الدولة بوصفها مؤسسة سياسية- اجتماعية أيضاً، ومن الواضح أن الارتباط القوي بين علم الوجود ومبحث القيم وعلم السياسة يتصل بمشكلة التبرير، ومن هذا المنطلق يصبح التبرير السياسي الإسلامي المتمركز حول "الإله"، وهو الله سبحانه وتعالى،والتبرير السياسي الغربي المتمركز حول الطبيعة، أسلوبين بديلين للتبريرحسب الخلفيات الفلسفية والنظريات المختلفة.

إن "المنهج الأرسطي" و"قيم الرواقيين" يعدان من بين الأسس القديمة للمحاولات الغربية في تبرير الدولة – بوصفه نظاماً سياسياً- اجتماعياً، ويمكن أن نعد أرسطو الذي قدم "التبرير الواقعي"المعتمد على الاستقراء مبشراً بالنظريات الحديثة عن "دولة الطبيعة" أو "العقد الاجتماعي" لتبرير الدولة عن طريق البحث المتأمل في أصولها. وقد اتصلت فلسفة أرسطو السياسية اتصالاً مباشراً بتناوله لنظرية المعرفة، وهو التناول الذي يوازي مقولاته الوجودية- الكونية. فمن الناحية المعرفية كان المنهج الأرسطي الاستقرائي يهدف إلى فهم آليات واقع الغائية الكونية، لا إلى التأمل في الأصول الأنطولوجية لاحتمالات الحدوث. ولذلك يعرف أرسطو مبدأ "المحرك الساكن" بوصفه جزءاً من الواقع الكوني، وليس خالقاً متساوياً عن كل المواد الكونية.

ويمكن اعتبار الاستقراء الأرسطي في النظرية السياسية استمراراً لموقفه المعرفي من علم الوجود، ذلك لأن الاستقراء هو أداة معرفية مشتركة بين نظرة أرسطو إلى واقع الكون على المستوى الوجودي وإلى الواقع السياسي على المستوى الاجتماعي، وهكذا تصبح النظرية المعرفية الاستقرائية أداة للربط ما بين المستويين الوجودي والسياسي. وقد توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الساكن بمراقبة المواد المحركة الفانية، واعتمد على

الحركة بوصفها واقعا كونياًجوهرياً. وباستخدام نفس المنهج في تحليله السياسي توصل أرسطو إلى فهم "أفضل وضع للدولة يمكن تطبيقه" من خلال ملاحظة العديد من الهياكل والدساتير السياسية المعتمدة على الواقع السياسي. وهكذا يمكن القول بأن فهم فكرة "المحرك الساكن" و"أفضل وضع للدولة قابل للتطبيق" يمثل انعكاساً للمجال الوجودي والسياسي باستخدام نفس الأداة المعرفية والمنهجية.

إن محور هذا "التبرير الواقعي" المعتمد على المعرفة الاستقرائية هو "موقف طبيعي راهن" وليس "إرادة وجودية متسامية" وقد أدى ذلك بفلاسفة السياسة الغربيين إلى فهم الآليات الطبيعية للموقف الحالي بدلاً من توجيه الموقف لتحقيق بعض المثل المادية السياسية ومن ثَم فإن النماذج الافتراضية المتعلقة بوضع الطبيعة لتبرير الدولة والنظم السياسية- الاجتماعية ما هي إلا تطبيقات لهذا التبرير المتمركز حول الطبيعة من خلال المعرفة الاستقرائية، فهذاالتبرير يقوم أساساً على افتراض غائية طبيعية وهذا الافتراض بدوره يعد نتيجة للتفسير الكوني الوجودي السابق ذكره.

وهذا الفهم للغائية الطبيعية الذي لا يخضع للتسامي الوجودي- كما في افتراض "دويدرو" بوجود طبيعة ذاتية التكيف بدلاً من الإله- لا يمكن أن يقوم في وجود فكرة الإله المسيطر المتسامي كما في الإسلام، ففي تصور "ديكارت وهيوم وكانط" عن الإله بوصفه فكرة مجردة (بعكس الوصف القرآني لله سبحانه وتعالى) نتوصل إلى نتائج تشبه النتائج الإلحادية عند "هولباخ" فيما يتصل بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف والناتجة عن المفهوم الشائع بأن عالمنا عبارة عن نظام مادي مغلق ذي سببية محددة مستقلة عن تأثير إرادة الإله المهيمن المتسامي[8]. وهكذا نجد أن ديانات التعدد والحلول والإلحاد تشترك معاً في هذه الفكرة الغائية ذاتية التكيف.

وقد أصبح هذا الفرض الخاص بالغائية الطبيعية ذاتية التكيف- فضلاً عن المعرفة الاستقرائية الأرسطية لفهم العالم الواقعي- ركيزتين هامتين في تبرير الدولة والنظام السياسي/ الاجتماعي وأفضل مثال لهذا النوع من التبرير ما قاله "هوبز" عن "دولة الطبيعة" اعتماداً على التحليل النفسي للطبيعة البشرية، ونظراً لأن هوبز قدم تفسيره في إطار الأسس الفلسفية الشائعة في التراث الغربي فقد أصبح تناوله لقضية التبرير هو الأساس النظري للعديد من النظريات والإيديولوجيات السياسية المختلفة بل والمتعارضة في تاريخ الغرب السياسي مثل مذهب الفردية ومذهب الشمولية.

فنظرية "اليد الخفية" لآدم سميث تعتمد في تبرير الليبرالية على نفس الافتراض المتمركز حول الطبيعة، والذي يسلم بأن آليات السوق ذاتية التكيف. وينبغي عند تقييم الاتجاهات الإنسانية الغربية أن نقيمها في إطار هذا الافتراض الخاص بالطبيعة، فقد نشأت أنسنة المعرفة، وعلمنة المعرفة في خط مواز "لتحييد"

---

(8) يرتبط الفهم الإسلامي للغائية بالإيمان بالله من خلال مصطلحات أساسية مثل: "الله" أو "سـنة الله" لبيـان المصـدر الوجودي للسببية.

الكونيات (الكوزمولوجيا) وعلم الوجود، بل إن كلا العمليتين دعمتا بعضهما البعض في حقيقة الأمر، فليس من الممكن أن نفهم معنى أنسنة نظرية المعرفة إلا عن طريق التسليم بأن هناك إرادة داخلية تمثل الغائية في الطبيعة (العنصر الحلولي)، فبغير هذا التسليم لا يكون هناك مبرر لاستخدام مصادر المعرفة الإنسانية لفهم "العالم الواقعي". وقد نشأت الاتجاهات الإنسانية في الغرب من خلال الجدل بين الإنسان والطبيعة والذي يعتمد على مبدأ "فهم واختراع" وقائع الطبيعة لتسخير الطبيعة ذا ا. وهذا المبدأ لا يمكن أن يقوم في إطار نظري تحتل فكرة الإله المتسامي فيه موضعاً مركزياً، وقد اعتمد تفسير الدولة والنظام السياسي- الاجتماعي في الفكر السياسي الغربي على هذا الفرض المتعلق ذا الأصل الفكري.

أما عن تبرير الدولة من خلال المقولات المتصلة بأهدافها فقد نشأ أساساً من القيم المستمدة من الفلسفة الرواقية والأبيوقورية الجديدة والمسيحية وينبغي التأكيد على تأثير الرواقيين على مثل هذا النوع من التفسير، ويمكن أن نتتبع استمرار العنصر القيمي الذي أفضى إلى التبرير العلماني من خلال السلسلة التي بدأت بالتراث الروماني الذي تأثر بالفلسفة اليونانية ثم المسيحية وتنتهي بالحقبة الحديثة[9]. فقد تعرضت الفلسفة الرواقية اليونانية التي وضعها "زينو" لإعادة الصياغة حسب فهم الرومان للحياة لتستوعب تعدد الآلهة القديمة ومجسدة الألوهية في آن واحد. ولذلك دعا الرواقيون الرومان إلى عبادة الآلهة باعتبارها تجسيداً للعقل الإلهي "مصدر السلام والحكمة، وقد أدت هذه المثل إلى عملية أنسنة للحياة والقانون نتجت عنها آثار فكرية ونظرية فائقة[10]. فقد ركز الرواقيون على الأسس النظرية لتحقق الفضيلة بوصفه هدفاً للحياة وركّزوا على فكرة الحياة طبقاً لقوانين الطبيعة من خلال التعامل مع المشاكل اللاهوتية والوجودية لحل لغز مكان الإنسان في الكون، وامتد هذا الاهتمام إلى القيم المسيحية واللاهوت المسيحي بوصفها مبادىء أساسية لتلك الفكرة. وبفضل سعة أفق الفلسفة الرواقية أمكن تمهيد الطريق لانتصار المسيحية في عهد الإمبراطورية الرومانية بصيغتها الجديدة والشاملة.

كما نجد أن جذور التفسير العلماني للسعادة الفردية في الحقبة الحديثة لتبرير النظم السياسية القائمة بالفعل تعود إلى مزيج يجمع بين فهم الإيبوقورية الجديدة للحياة من ناحية والقيم المسيحية- الرواقية من ناحية

---

(9) كان تأثير التراث اليوناني على الديانة الرومانية من خلال الرواقية والإبيقورية تأثيراً عملياً أساسياً أكثر من نظري. وقـد ظهر مبحث القيم في روما بفضل تأثير الرواقيين في حين تعاملت الإبيقورية مباشرةً مع مشكلة السعادة بدلاً من التكهنـات الكونية.

(10) كان سينيكا والإمبراطور ماركوس أوريليوس صاحبي الدور الأكبر في مزج الفلسفات اليونانية بالوثنيـة أو التعدديـة الرومانية، وكان أوريليوس رواقياً وقد حاول استخدام الفلسفة الرواقية لإصلاح التعددية الدينية الرومانية من خلال تعـاون قائم على قيم معينة، وقال أوريليوس بما أن ذكاء "الإله" ذكاء اجتماعي فإن ا تمع البشري يؤدي وظائفه بوصفها مرحلة من التنسيق الكوني. ولهذه الفكرة أهميتها بالنسبة للتبرير الأنطولوجي- الكوزمولوجي (الوجودي- الكوني).

أخرى[11]. وتتضح المنهجية العلمانية لهذه العناصر الممتزجة والمستمرة في منهج "هوبز" المادي وفي فصل "كانط" بين الأخلاق واللاهوت، فقد أصبحت السعادة الدنيوية –وهي المعيار الأساس لعلمنة الحياة – إحدى الركائز المهمة لتبرير النظام السياسي- الاجتماعي من خلال تكليف الدولة بمهمة تحقيق هذه الغاية، وتعد المذاهب الحديثة مثل المذهب الفردي أو الليبرالية أو البرجماتية أو المذهب النفعي كلها محاولات تندرج تحت هذا النوع من التبرير. ويمكن أن نتتبع جذور هذه الاتجاهات في ليبرالية "جروتيوس" المعتمدة على فكرة الحقوق الطبيعية أو في مذهب "هوبز" الفردي الذي يعتمد على غريزة المحافظة على النفس بوصفها منبهاً ودافعاً نفسياً، أو في تفكير بنثام النفعي الذي يفترض أن الإنسان يسعى إلى اللذة والسعادة في الحياة، أو في فهم ميلز للأخلاق القائم على السعادة أو في برجماتية جيمس التي تعد فكرة ما تكون صحيحة إذا ترتبت عليها نتيجة نافعة.

وهذا الفرض الخاص بالسعادة الفردية الدنيوية ينطوي على اتجاه وجودي محدد يؤدي إلى اللامبالاة فيما يتعلق بمشكلات الحياة الآخرة، ولذلك فعند تقييم تقسيم الحياة في التراث الفلسفي الغربي في مقابل المفهوم الإسلامي عن وحدة الحياة يجب أن يتم التقييم في إطار هذه الاعتبارات الوجودية- الأخروية التي تفضي إلى تبرير مغاير لمفهوم الدولة وللنظم السياسية- الاجتماعية.

وفي مقابل التبرير السياسي- الفلسفي الغربي نجد أن عملية التبرير في النظريات السياسية الإسلامية تعكس الصيغة الأساسية التي حللناها فيما سبق، وهي صيغة التسامي الوجودي المتمركز حول "الله سبحانه وتعالى". وينطبق ذلك عل كل الطوائف والمدارس في التاريخ الإسلامي، ويكاد يكون من المستحيل أن نجد تبريراً سياسياً بدون إشارة إلى السيادة المطلقة لله عز وجل.

إن التدرج الوجودي "الله- الإنسان- الطبيعة" يومي بتدرج اجتماعي- سياسي مثل (الله- الإنسان- نظام سياسي) على الطريقة الإسلامية في التفكير السياسي، ولذلك فإن تبرير النظام السياسي يحيلنا مباشرة إلى فهم الأمانة التي كلف الله الإنسان بحملها- باعتبارها أصل القيم المعيارية المطلقة، كما أن تبرير العقد الاجتماعي لإقامة نظام سياسي- اجتماعي لا يتأتى إلا من خلال عهد بين الله والإنسان يتجاوز حدود التاريخ، ألا وهو إعلان الإنسان طاعته لله. ومن ثم يكون إنشاء السلطة السياسية على الأرض وطاعتها أمراً مقبولاً بوصفه امتداداً لهذا العهد يتجاوز حدود التاريخ بغرض تحقيق القيم المعيارية التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه. كما أن استخدام مفهوم "الخليفة" في الدلالة على استخلاف الله للإنسان، وللدلالة أيضاً على السلطة السياسية يشير إلى الارتباط الكلي بين ا ال الوجودي وا ال السياسي. فالإيمان بالحق المطلق ينبع من الإيمان بالوجود الإلهي الذي وصل للإنسان عن طريق سلسلة النبوة. هذا الإيمان يعني أن الإنسان مسؤول أمام الله

[11] يمكن اعتبار افتراض (أمبروزو) بأن مثال الحياة هي السعادة - بوصفها امتداداً للفلسفة الرواقيـة- كأسـاس قيمـي وأخروي للعلمنة المتعددة على القيم الرواقية التي ظلت قائمة في صورة القيم المسيحية.

تعالى، ومقيد بالعهد الأرضي الذي يتخطى حدود التاريخ، ولم يكن خلقه عبثاً وإنما لغاية جليلة ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانةَ علَى السماواتِ والْأرضِ﴾ (الأحزاب: 72)[12].

إن الله قد اختار الإنسان ليكون خليفته على الأرض ولتكون له مهمة محددة يشير إلى مبدأ وحدة الحياة البشرية وانعدام إمكانية تقسيمها، فمفهوم الإنسان في القرآن الكريم مفهوم يرتكز على الوحدة، كما أن البناء الفقهي الإسلامي يميل أيضاً نحو الوحدة مما يؤدي إلى أسلوب شامل للحياة ينبذ الفصل بين "المقدس والعلماني" أو بين "الديني والدنيوي" أو بين "المادي والأخلاقي" في نواحي الحياة البشرية، فلا توجد في الإسلام تفرقة واضحة بين الحياة الروحية والحياة المادية.

وبذلك يكون هناك جانبان لوحدة مسؤولية الإنسان على الأرض أولهما يتعلق بنوعية هذه المسؤولية فهي مسؤولية متميزة تشتمل على أجزاء مادية وأجزاء روحية، أما الجانب الثاني فهو أن كل إنسان مكلف بهذه المسؤولية[13]. ويمثل هذان الجانبان في وحدة المسؤولية وموضوعيتها ركيزتين لخاصيتين مميزتين في الفهم السياسي الإسلامي وهما:

1- النظرة الإسلامية "لوحدة الحياة" التي ترفض الفصل بين الجوانب المادية والروحية.

2- تميز المجتمع السياسي- الاجتماعي في الإسلام الذي يتكون من البشر الذين يقبلون هذه المسؤولية دون أي تفريق بينهم، وهذا المجتمع يرفض السلطة الكهنوتية لرجال الدين المعروفة لرجال الكنيسة في الدولة الدينية المسيحية كما يرفض تسلط الطبقة الرأسمالية أو الاشتراكية ويرفض أيضاً التسلط والاستبداد تحت ادعاء "سيادة الدولة" أو "سيادة القومية".

إن الأدوات الجوهرية لتبرير الدولة بوصفها مؤسسة هي العهد الذي تجاوز حدود التاريخ والخاص بأصل قيام الدولة، والاضطلاع بهذه المسؤولية السماوية على الأرض لتحقيق هدف الدولة، وبذلك يصبح فهم "وحدة الحياة" نتيجة منطقية للاعتقاد الوجودي في وحدة الله، والافتراض المعرفي "بوحدة الحقيقة".

وتوجد في كثير من النظريات السياسية الإسلامية فكرة "الدولة المثالية" باعتبارها جوهر عملية تبرير وجود الدولة وذلك على النقيض من النماذج الافتراضية الخاصة "بدولة الطبيعة" التي نشأت من خلال الحقائق الواقعية والاستقرائية في تراث الفلسفة السياسية الغربية. وبناءً على ذلك ظهر التناقض بين فكرة الدولة العلمانية التي تبررها النظريات السياسية الغربية من خلال حقائق تاريخية، وفكرة الدولة التبشيرية التي تبررها النظريات الإسلامية من خلال سابقات وجودية تعتمد على العهد الأزلي بين الله تعالى والإنسان.

ونستطيع أن نقيم الفلسفة الإسلامية "المتمركزة حول الله" –على العكس من الفلسفة الإنسانية الغربية "المتمركزة حول الطبيعة"- من خلال هذا المنهج في التبرير اعتماداً على مسؤولية الإنسان التي تؤمن في

---

[12] بما أن الإنسان خليفة الله على الأرض فقد حمل مسؤولية سماوية (الأمانة) لينفذها على الأرض. انظر سورة الأحزاب: 72. وحياة الإنسان دورة ديناميكية من مخلوق في أحسن تقويم إلى أسفل سافلين (سورة التين: 4- 5).

[13] ﴿ألا تزر وازرةٌ وزر أُخرى* وأنْ ليس لِلْإنسانِ إلا ما سعى﴾ (النجم: 38- 39) .

الوقت نفسه بوجود إرادة حرة نسبياً وسيادة حرة نسبياً على الأرض، تلك الإرادة والسيطرة لا تخضع إلا للإرادة والسيادة المطلقة لله فهو "حي قيوم" على العكس من صورة الرب التجريدي الساكن في التراث الفلسفي الغربي "كما صوره ديكارت وهيوم وكانط". وتأتي البنية السياسية نتيجة لاستخدام هذه الإرادة والسيادة النسبية استناداً إلى حق ممنوح ومسؤولية نابعة من العهد بين الله والإنسان للاضطلاع بالمسؤولية السماوية وبعبارة أخرة يمكن القول إن العهد بين الله والإنسان يبرر العهد السياسي. ولذلك ينبغي أن يتخذ طبيعة مستقلة ومتميزة.

ومن معالم هذا التميز مفهوم "العدالة" الذي يعد مصطلحاً رئيساً يدل بوضوح على الرسالة الجوهرية للدولة الإسلامية، فالهدف من الدولة هو تحقيق العدالة باسم الله على الأرض، ويرى بعض الفقهاء المسلمين أن العدالة أكثر أهميةً للدولة من كون مجتمعها مجتمعاً مسلماً، فيرى ابن تيمية على سبيل المثال أن الله يمد يد العون للدولة العادلة حتى ولو كانت مؤلفة من غير المسلمين، وأن سبحانه لا يعين الدولة التي تطغى والتي قد تكون مؤلفة من المسلمين فقط وهذا يعد مثالاً واضحاً على أن فكرة العدالة فكرة جوهرية في تبرير السلطة السياسية، ويصدق ذلك أيضاً على كل من: الماوردي، والفارابي، وابن باجة، وابن طفيل، ونظام الملك، والغزالي، وابن رشد، وهم ينتمون إلى مدارس إسلامية متعدة ومختلفة(14).

وتعد فكرة "الدولة المثالية" ذات الرسالة الجوهرية المحددة وجودياً أحد الفروض البنائية في تاريخ النظرية السياسية الإسلامية، إذ يرتبط كمال الفرد بتنفيذ مهمة الدولة المثالية في كتابات كثير من فقهاء المسلمين، الذين يسلمون بضرورة وجود مجتمع سياسي بوصفه امتداداً للغائية "المتمركزة حول الله" على الأرض، ويجمع كل الفقهاء تقريباً بدءاً من الغزالي وحتى ابن رشد على هذه المسلمة. وقد رفض كل من الفارابي والغزالي وابن باجة وابن رشد إمكانية عزل الفرد عن ا تمع رفضاً جازماً نظراً للمسلمة التي تربط بين كمال الإنسان وكمال الدولة. وعلى الرغم من أن الغزالي والفارابي ينتميان لمدرستين إسلاميتين مختلفتين فقد جاءت آراؤهما متطابقة تماماً فيما يتعلق بحاجة الفرد إلى عون الآخرين في ا تمع السياسي. وهناك صلة نظرية بين "تدبير الخالق الواحد" و"المدينة الفاضلة" في فلسفة ابن باجة السياسية وتكثيف هذه الصلة عن هذا التفاعل الوثيق بين كمال الفرد بوصفه خليفة لله والحياة الاجتماعية- السياسية، وتمثل في الوقت نفسه طريقاً لتدبير النظام السياسي- الاجتماعي. وقد امتدت هذه العلاقة عند ابن رشد إلى فهم محدد لمفهوم المواطنة

(14) كتب الماوردي صاحب أحد أبرز الأعمال في الفكر السياسي الإسلامي يحدد أن الدافع الحقيقي للدولة هـو حكـم العدل والحق، أما نظام الملك وهو مفكر وسياسي نشط، فمن رأيه أن الله تعالى القاهر يرضى عن الحاكم عندما يعامل رعيته بعدل ولين. أما الغزالي فيؤكد أن العدل والقانون هما أساس شرعية السلطة السياسية، على حين تتمخض مهمة "العدل" عن نظام من الحقوق في نظرية "ابن عبد ربه" السياسية القائمة على ثلاثة حقوق هي: 1- حقوق الله، 2- حقوق الأحياء، 3- حقوق الأموات.

(كون المرء مواطناً) حيث قال ما معناه إن الإنسان جزء من الدولة، ومن ثم لا يمكنه أن يعيش بدو ا، ويجب أن يقوم بدور في الحفاظ عليها وفي مساعد ا على القيام بوظيفتها.

وهكذا نجد أن الفرق الجوهري المميز لطريقة التبرير الإسلامي يكمن في اتجاهه الوجود- المعرفي، والاعتقاد في وحدة الله وهيمنته المطلقة، في مقابل التفسير الواقعي المعتمد على المعرفة الاستقرائية في التبرير الغربي، وقد نتج عن هذا الاختلاف الواقعي الجوهري نتيجتان مهمتان: الأولى هي أنه على الرغم من أن هذا الأسلوب في التبرير يفرض صورة "الدولة المثالية" ذات المهمة الجوهرية المعتمدة على عهد سابق للتاريخ (أزلي) إلا أن هذا التبرير الإسلامي يتميز بصفة فريدة- وهي فكرة التحقق التاريخي لهذه الدولة المثالية خلال عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين في مقابل "الدولة المثالية" الأفلاطونية التي ظلت خيالاً مثلما ظل نموذج هيجل ونموذج كانط أيضاً. وقد تحولت عملية التحقق التاريخي للمثالية الإسلامية إلى نموذج لتبرير الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي على امتداد التاريخ الإسلامي، ليس هذا فحسب بل إ ا تمثل عاملاً يدعم هذا الأسلوب في التبرير بتقوية الأمل في نفوس المسلمين في إقامة مثل هذه الدولة مرة أخرى، أما النتيجة الثانية فهي تتلخص في أن طريقة التبرير من خلال التسامي الروحاني الذي يستند إلى الاعتقاد في التوحيد على المستوى الوجودي- المعرفي قد أدت إلى تنشيط عملية نشر الاعتقاد بإقامة صلة مباشرة بين علم الوجود والقيم من خلال التمحيص المعرفي وقد أدى هذا الانتشار الأقصى للعقيدة إلى تكامل الصورة السياسية والصورة الوجودية حتى لدى الأميين من المسلمين دونما حاجة إلى وجود مؤسسة دينية مهيمنة مثل "الكنيسة" في المسيحية.

وعلى النقيض من ذلك نجد أن التعقيدات المبهمة واللاهوتية في المسيحية خاصة فيما يتعلق بتقارب المستويات الوجودية وبتجسيد الألوهية، أدت إلى اقتصار التفسير والتأويل على صفوة رجال الدين داخل المؤسسة الكنسية، وبالتالي عدم انتشار التبرير من خلال عقيدة وجودية منهجية، مما أدى إلى ضعف الصلة المعرفية بين اللاهوت والفلسفة وبالتالي إلى علمنة المعرفة والحياة. أما في الحقبة الحديثة فقد خرجت هذه العملية من دائرة الغموض الموجودة فيما بين المستويين الوجودي والسياسي في المسيحية، وكونت قاعدة نظرية مستقلة عن الإيمان لتبرير النظام السياسي على أسس علمانية دنيوية.

2- مشكلة شرعية السلطة السياسية:

يمكن تحليل الفرق الأساسي بين تطور الشرعية في النظرية السياسية الإسلامية والغربية من خلال ثلاثة محاور: محور معرفي- قيمي، ومحور إرشادي وصفي، ومحور إجرائي هيكلي، والأصل في كل هذه الفروق هو البعد القيمي- المعرفي الذي يرتبط مباشرة بالتقنيات الوجودية- الكونية المشار إليها سابقاً.

إن أعلى مصدر معرفي للسلطة السياسية هو السؤال الرئيس المتصل بالشرعية السياسية إذ ليس من الممكن فهم مصدر وجوهر هذه الشرعية إلا بالرجوع لمصدرها المعرفي: أي الاختلاف الأساسي بين مبدأ الشورى في الإسلام ودور البرلمان في التراث السياسي الغربي كإجراء لتحقيق شرعية السلطة السياسية.

فالتشابه الوظيفي بين هاتين الوسيلتين خادع إلى درجة كبيرة وسطحي بدرجة أكبر إذا استثنينا الأبعاد الفلسفية والمعرفية للمشكلة. فقد فسرت النظريات السياسية الإسلامية مبدأ الشورى بالرجوع إلى التكامل الوجودي والكوزمولوجي (الكوني)، وفسرت نتائجه المعرفية على عكس اللامبالاة الوجودية الغربية حيال هذا الموضوع. ذلك هو السبب الرئيسي لعدم قدرة الفلسفة الديمقراطية الغربية على التكيف مع ا تمعات الإسلامية على الرغم من التشابه البنيوي، فالمسلمون لا يرفضون الديمقراطية بمعناها الذي يقتصر على البنية السياسية التي دف إلى خلق المشاركة السياسية ولكنهم يرفضون اللامبالاة الوجودية في الفلسفة الديمقراطية الغربية.

ويمثل المصدر المعرفي في علاقته بالإطار السياسي- القيمي، محور هذه القضايا المتصارعة. وفي حقيقة الأمر فإن مصدر التصارع هو الاختلاف بين معنى "الحقيقة" في نظرية المعرفة الغربية المعتمدة على تجزئة الحقيقة، مما يؤدي إلى علمنة المعرفة من ناحية، ومعناها طبقاً لوحدة الحقيقة في نظرية المعرفة الإسلامية التي تعود إلى "الحق" "العليم" سبحانه وتعالى كما ورد ذلك في القرآن الكريم.

ويمكن أن نجد أصول الشرعية القيمية- المعرفية في الفلسفات السياسية الغربية فيما خلفه لنا أرسطو من تراث، ففي فلسفته تصبح الأنطولوجيا نسبية من خلال المعرفة الواقعية الاستقرائية مما يؤدي إلى تصنيف قيمي لاحتمالات الحدوث والتحقق الفعلي وقد نقبل هذا التصنيف بوصفه نوعاً من التقسيم إلى "معياري- إيجابي" أو "مثالي- واقعي"، ويمكن اعتبار هذه التصنيفات أساساً قيمياً للتفريق العلماني بين المستويات الفكرية.

ويعد الأسلوب الأرسطي في إضفاء الشرعية على النظام السياسي مثالاً جيداً للشرعية القيمية المعرفية، ويقوم هذا الأسلوب على افتراض وجود الدولة في أفضل تطبيق ممكن لها اعتماداً على المعرفة الاستقرائية التي تقود إلى ملاحظة الدول القائمة حول بديهية "الواقع السياسي". وقد أصبحت الشرعية ذه الطريقة التي لا تتخللها الوجودية هي النوع الأساسي للشرعية عبر الارتقاء والنسبية التاريخية في الفلسفة السياسية الحديثة بعد ظهور التفسير الحديث للتراث الأرسطي.

أما الشرعية المسيحية فقد أضافت بعداً بنائياً لهذا التراث قواه التقسيم المسيحي الثنائي للحياة اعتماداً على فكرة إمكانية فصل الحياة الروحية عن الحياة المادية، وبذلك تحددت عملية المشروعية بالعلاقة بين مؤسسة الدولة والمؤسسة الكنسية، أو بين المدينة الدنيوية من ناحية والمدينة السماوية من ناحية أخرى، على حد تعبير القديس أوغسطين، فالسلطة السماوية، وهي الصورة المثالية للمثال الإلهي، لها حق إضفاء المشروعية

أو حجبها عن المدينة الدنيوية الأرضية التي أنشأها الإنسان الخاطىء، وترجع أصول هذه البنية الثنائية إلى فلسفة الرواقيين[15].

وقد ترجمت هذه الفلسفة الثنائية إلى الفهم السياسي للعصور الوسطى من خلال النظام الأوغسطيني، فاعتبرت الدولة مؤسسة مشروعة وطبيعية، وبناءً على ذلك يجب على كل مواطن أن يدين بالطاعة والولاء للدولة الأرضية التي أصبحت مسؤولة أمام زعماء ا تمع الأكبر وهو الكنيسة، وقد أدت عملية تشريع البناء السياسي الحالي على هذا النحو على إيجاد أساس قيمي لشرعية نظام الإقطاع، نظراً لوجود عناصر ارستقراطية داخل الكنيسة.

ومهد التقسيم الثنائي للحياة - أيضاً- الطريق إلى علمنة الحياة، فقد اضطر آباء الكنيسة إلى هجر مجال الحياة الدنيا إلى السلطة الزمنية تدريجياً نظراً لعدم وجود قانون شامل في المسيحية، وجاءت النقلة الحاسمة والأخيرة في هذا الانفصال عندما أعلن مارتن لوثر أن حكم السلطات العلمانية لا يمكن مقاومته مقاومة مشروعة تحت أي ظرف من الظروف. وأصبح الاعتقاد بأن السلطة النهائية تتمركز في يد الكنيسة مجرد شعار رمزي بمرور الوقت، لأن الملوك بوصفهم ممثلين للسلطة العلمانية بدأوا في علان سلطتهم المطلقة بل وفي إعلان صفا م الإلهية، فأعلن جيمس الأول أن الملكية لها السيادة على الأرض وأن الملوك ليسوا فقط جنود الرب على الأرض ولكنهم أيضاً يجلسون على عرش الرب والأكثر من ذلك أن الرب نفسه يسميهم آلهة.

ولكن تلك الشرعية الموروثة، انقلبت رأساً على عقب لتحل محلها شرعية قيمية معرفية جديدة مبنية على أساس "العقل"، وكانت النظريات الجديدة مثل النسبية والارتقائية بمثابة همزة الوصل بين الهيكل السياسي الفعلي وهذه المعرفة الجديدة بافتراض أن المعرفة العقلية تشغل موقعاً مركزياً في الحياة بأكملها.

وظهرت قيم جديدة اعتماداً على هذه المعرفة لعملية التشريع السياسي. ففي عصر سيادة العقل البشري انعزل الدين داخل الكنيسة، وتحولت فكرة تقسيم الحياة إلى شكل جديد يقطع الصلة بين التسامي الوجودي والحياة السياسية الاجتماعية في عملية الشرعية السياسية التي استمدت ركائزها القيمية من فكر هوبز الذي تحدث عن "المحافظة على النفس"، ومن فكر لوك الذي تحدث عن "الحقوق الطبيعية للفرد"، ومن أخلاقيات كانط العقلانية، ومن الاتجاه النفعي عند كل من ميل وبنثام، ومن الفلسفة البرجماتية لجيمس، وتشترك كل هذه الفلسفات السياسية المختلفة في ركيزة معرفية واحدة لأن مصطلحي "المعرفة" و"الحقيقة" قد اكتسبا تعريفات جديدة في ظل مبادىء عصر التنوير مثل العقل والخبرة، والطبيعة في إطار "النسبية" و"الارتقائية" مما أدى إلى عزل عملية التشريع السياسي عن القيم المعيارية السماوية من خلال إنكار فكرة "المعايير الأبدية"، ولذلك يجب تقييم الإجراءات المؤسسية في الشرعية السياسية في النظم السياسية الغربية من

---

(15) بدأ أحد المفكرين الرواقيين وهو بوسيد ونويس السوري في نشر الفلسفة الرواقية الثنائية بإعادة التأكيد على ثنائية المادة والروح، والجسد والنفس، وقد تأثر "سيسرو" في روما أيضاً ذا الاعتقاد، وقد أصبحت الثنائية القيمية ملمحاً أساسـياً في عصر ما قبل المسيحية فضلاً عن تأثير الفيثاغورثية الجديدة التي امتزجت بالأفكار الشرقية بتأثير "نيجيدوس فيجيلوس".

خلال هذا الإطار الفلسفي السياسي المعتمد على رد المعرفة والقيم إلى مصادر إنسانية. ومن هذه الإجراءات المشاركة السياسية ومهمة البرلمان والدستورية وغير ذلك من مفردات الحياة السياسية المعروفة في الغرب.

وعلى العكس من التجربة الغربية المتعلقة بالشرعية السياسية نجد أن الأساس المعرفي- القيمي للشرعية السياسية في الإسلام يرتبط مباشرة بالمصادر الوجودية، أن الإيمان بوحدة مسؤولية الإنسان وفهم وحدة الحياة ينبعان مباشرة من الإيمان "بوحدة الله" المتسامية. وهاتان هما الركيزتان الأساسيتان لكل عمليات التشريع في الحياة الاجتماعية الاقتصادية والحياة السياسية- الاجتماعية في الإسلام.

إن فكرة مسؤولية الإنسان هي التي تعطي له فرديته في الأمة الإسلامية بوصفها وحدة سياسية- اجتماعية، فهذه الأمة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللون بشرط أن يقبل المسؤولية السياسية- الاجتماعية. وتمثل عملية الانتماء والتكامل السياسي في ا تمع السياسي الإسلامي الفارق الأساسي عند المقارنة بالدولة في الحضارة الغربية- سواء أكانت قومية، أو شيوعية أو ليبرالية ديمقراطية- حيث يقوم الانتماء والتكامل السياسي فيها من خلال الوعي القومي أو الطبقي. وهكذا فإن تحقيق الشرعية في مثل هذه الوحدة السياسية- الاجتماعية يتصل مباشرة بقضية قيام السلطة السياسية في ا تمع بتوفير لوازم الاضطلاع ذه المسؤولية. ومن خلال هذا المنظور نجد أن الصورة السياسية الاجتماعية سواء أكانت مثالية أو واقعية- وضعية أو معيارية- لا بد أن تتداخل على أساس قاعدة قيمية محددة من خلال معرفة سماوية من إرادة الله سبحانه وتعالى.

وتفرض القاعدة المعرفية- القيمية للشرعية السياسية في الإسلام نظاماً قانونياً شاملاً وهو نظام أنزله الله ليطبق في إطار "وحدة الحياة"، وتلك سمة أخرى مميزة للشرعية الإسلامية، حيث تجمع كل المدارس والطوائف الإسلامية تقريباً على نبذ فكرة تقسيم الحياة والفصل بين الروحي والمادي، وتلك بدورها وحدة بنائية أخرى مشتركة بين كل هذه النظريات السياسية الإسلامية وهي نابعة من التقييمات الأنطولوجية لهذه المدارس والمذاهب(16).

ويعتمد القانون الإسلامي الشامل على "معايير أبدية" و"ثابتة" وهذا القانون الشامل هو بمثابة السلطة المرجعية العليا في الشريعة الإسلامية، حيث يمكن اختيار شرعية السلطة السياسية من خلال موقفها من تطبيق هذا القانون، وقد ذهب الماوردي إلى القول بأن الدافع الحقيقي للزعامة السياسية (الإمامة) هو اتباع "الطريق المستقيم"، أما الغزالي فقد أكد على شرطين لشرعية السلطة السياسية وهما العدل والقانون، وفي حين ربط

---

(16) حاول بعض المستشرقين إظهار قانونين متباينين في الدول الإسلامية: شرعي وعرفي، خاصـة في النظـام الاجتمـاعي السياسي العثماني، واعتبروا هذا القول ركيزة لتأملا م في علمنة القانون في ا تمعات الإسلامية. ولكن نظراً لأن العرف هو من مصادر الشريعة الإسلامية، كما في المذهب الحنفي، ما لم يتعارض مع مصادر الشريعة الأخرى، أي القرآن والحـديث، فإن أي تنظيم مبني على العرب يقبل بوصفه جزءاً من الفقه. وهكذا لا يكون هناك معنى لمثل هذه التكهنات بدون إرجاعها إلى القانون الإسلامي المنهجي أو "الأصولي".

ابن رسد نظريته السياسية بفكرة سمو الشريعة باعتبارها قانون الدولة الإسلامية الذي يهدف إلى تحقيق سعادة كل المواطنين، وقال ابن رشد إن كمال الشريعة وتفوقها على القوانين الوضعية مستمد من طبيعتها السماوية الأمر الذي يبين كيف أن فكرته عن الشرعية السياسية تنطوي على بعدٍ معرفي محددٍ وجودياً وقد ج ابن تيمية ج هؤلاء الفقهاء في تعريفه لمصطلح "الولاية" حيث حدد وظيفة "الولاية" في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسود العدل والخير بين الناس.

ولا تقتصر طاعة المحكومين للسلطة الشرعية في "المعروف" الذي يحدده القانون الإسلامي على مجرد الولاء لهذه السلطة لأنه شرعية، بل إن تلك الطاعة تعد امتداداً لطاعة الله سبحانه وتعالى كما جاء في القرآن الكريم: أَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم . وبذلك تتصل شرعية السلطة السياسية بطاعة تلك السلطة لشرع الله. ولكن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وهذه هي قاعدة المعارضة الشرعية في النظريات السياسية الإسلامية، وتظهر خصائص الشرعية السياسية في الإسلام بجلاء في واجبات الإمام أو الخليفة كما قررها علماء وفلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي والغزالي والماوردي.

وتتمثل الشروط الأساسية الإجرائية أو المؤسسة للشرعية الإسلامية في "البيعة العامة" و"الشورى" فالبيعة العامة اتفاق ثنائي يتعهد الحاكم السياسي بموجبه أن يؤدي واجباته التي يحددها القانون (الشرع) الذي يضبطه الحق على الطريق المستقيم ويتعهد الناس بمقتضاها أن يطيعوه في المعروف، وفي حقيقة الأمر فإن الحاكم والناس مرتبطين معاً لتكوين دولة واقعية مثالية يستطيع فيها المواطنون أن يؤدوا مسؤوليا م التي كلفهم الله ا. وعندما نربط فكرة "وحدة الحياة" بالأفكار الإسلامية عن الآخرة فيجب أن نؤكد على أمر آخر وهو أن الحكام في ا تمع السياسي الإسلامي مسؤولون عن سعادة الناس في الدنيا، بل إ م مسؤولون أيضاً عن سعاد م في الآخرة، من خلال يئة الجو الاجتماعي المناسب لأداء "الأمانة" التي حملهم الله إياها، وهذا يختلف كثيراً عن الفلسفة الغربية النفعية أو الفردية المعتمدة على عقائد أخروية مختلفة، تمام الاختلاف.

أما مبدأ الشورى فهو شرط إجرائي أساسي لشرعية السلطة السياسية لأنه أمر قرآني من الله، ومن ثم فهو ليس مجرد ضمان لمشاركة الناس في السياسة، بل يمكن النظر إليه كأداة تمنع الطغيان في الحياة السياسية-الاجتماعية. ولهذه الشروط الإجرائية أيضاً أسس معرفية- قيمية تتصل مباشرة بالتسامي الوجودي ومن ثم فإ ا تختلف فلسفياً ومنهجياً عن مثيلا ا في المؤسسات السياسية الغربية. وهكذات فعندما ننظر إلى التباين بين المؤسسات الغربية التي تفرضها الصفوة السياسية المستغربة في ا تمعات الإسلامية، والصور السياسية للمجتمعات الإسلامية والصور السياسية للجماهير الإسلامية نجد أن هذا التباين لا يمكن إزالته أو فهمه بدون تفهم دلالة الأسس المعرفية- القيمية لهذه التصورات السياسية التي قامت بفضل استنادها إلى التسامي الوجودي.

3- نظريات القوة والتعددية:

لعل من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بتحديث بنية ا تمعات الإسلامية هو: ما مدى قدرة هذه ا تمعات على استيعاب التعددية الوظيفية الاقتصادية الاجتماعية؟ وهذا الأمر ليس مجرد توطيد دعائم المؤسسة التعددية ولكنه مسألة ثقافية سياسية أيضاً فمن المستحيل إقامة مؤسسات وترسيخها في مجتمع ما على المدى البعيد إلا إذا كانت هذه المؤسسات مدعمة من جانب الثقافة السياسية الاجتماعية.

ومن هذا المنظور يعد موضوع نظريات القوة والتعددية موضوعاً مهماً بالنسبة لتساؤلاتنا النظرية عن الوحدة البنائية الإسلامية أو الغربية، فبالنظر إلى التباين بين التعددية الدينية- الثقافية الإسلامية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير وجودي، والتعددية الوظيفية الاقتصادية- الاجتماعية الغربية القائمة على تبرير القوة السياسية تبريراً لا علاقة للأنطولوجيا به نستطيع أن نكتشف خيوطاً مهمة تتعلق بإقحام هياكل وظيفية معينة وإرسائها في ا تمع الإسلامي بعد تطبيق استراتيجية التحديث السلطوية، بل وتتعلق بتفسير الممارسات التاريخية مثل "نظام الملة" والذي لم يكن ليقوم في إطار التجارب الغربية المشا ة.

يجب أن نقارن هذه التفسيرات المتقابلة للسلطة السياسية من خلال ربطها بالأبعاد القيمية- المعرفية والأبعاد الفلسفية لتوضيح مدى تأثيرها على التصورات والثقافات والنظريات والمؤسسات السياسية.

ويوضح روبرت دال (1975: 201-202) وهو من أعلام الاتجاه التعددي- أن مفهوم القوة وما يعادلها في العديد من اللغات ضارب في القدم والشمول.

ففي اليونان القديمة ساد الاعتقاد بأن "القوي" هو من يفعل ما يشاء حينما يشاء، ويمكن أن نلخص فروض أفلاطون عن القوة في القول بالوحدة التي لا تنفصل بين القوة والغرض الأخلاقي منها. وقد تم استخلاص الفكرة الأساسية بأن القوة تساوي الخير على أساس افتراض أن المكون الأول في القوة هو المعرفة.

وعندما نقارن مفاهيم القوة في التفكير اليوناني أو الروماني القديم، نستطيع القول بأن الإغريق أخذوا بالفكرة العامة للقوة في حين أن الرومان قيموها بوصفها مفهوماً سياسياً بحتاً فقد أخذوا بمفهوم متميز عن القوة السياسية من خلال التأكيد على حيادها تجاه النوع الغائي (المثالي) والأخلاقي من القوة، وقد أدى ذلك إلى فهم القوة فهماً لا تتدخل فيه الأنطولوجيا إطلاقاً.

وقد أتاح تغير التفسير المسيحي للقوة في العصور الوسطى تبرير هيكل القوة الذي ظهر في عصور الإقطاع، حيث ساد الاعتقاد في سلطة البابوات جنباً إلى جنب مع الصفة الدينية للملكية مما أكد على كثرة السلطة المعتمدة على الحق الإلهي، وكانت هذه الكثرة بمثابة نوع مقبول من التعددية القانونية لدى بعض علماء السياسة، حيث إن فكرة الحق الإلهي تبرر وجود هيكل السلطة في تلك التعددية القانونية النابعة من التفريق بين الجانب الاجتماعي- الاقتصادي والجانب الاجتماعي- السياسي في نظام الإقطاع، وذلك على الرغم من الفكرة السطحية التي تفيد بأن القوة تتركز نظرياً في سلطة الرب. وترتبط عقيدة تجزئة القوة بمضمون القوة في يد الحاكم، أولاً لأن هذه العقيدة تنطوي على قوة دينية. ولأ ا –كما زعم- تأتي بنعمة الرب، وثانياً لأ ا تنطوي على قوة إقطاعية مستمدة من العقد الاجتماعي على العكس من فهم الإسلام

للقوة، فاستهدفت النظرية المسيحية دعم صورة القوة المختلفة العديدة الموجودة جنباً إلى جنب، سواء على مستوة المؤسسات الاجتماعية والسياسية أو على المستوى النظري من خلال تحقيق التوازن بين هذه الصور، بدلاً من إعادة تنظيمها في بناء متدرج من خلال تبرير وجودي، ولهذا أمكن للفهم الروماني للقوة السياسية بعيداً تماماً عن علم الوجود أن يظهر ويؤثر في التفسير اللاهوتي المسيحي، فظهر بسهولة بوصفه ملمحاً جوهرياً في النظريات السياسية الغربية عندما بدأت القوة الاجتماعية –السياسية والاجتماعية- الاقتصادية الحقيقية في زعزعة السلطة البابوية بوصفها رمزاً لهيكل القوة في العصور الوسطى.

ويعد دور مكيافيلي أبرز دور في إعادة اكتشاف تلك المفاهيم لأنه بلور مفهوم القوة السياسية بوصفها عملية مستقلة بذا ا ليس لها أية علاقة إطلاقاً بأي شرعية أو تبرير غير سياسي، ولكنها تتصل بأصل فكرة القوة والغرض منها فقط. وأصبح الاتجاه المكيافيللي هو السائد في الحقبة الحديثة بالنسبة لمفهوم القوة السياسية وأصبح أساساً للتبريرات القائمة على مبدأ الوحدة أو التعدد لتبرير الدولة العلمانية، على الرغم من أن بعض الاتجاهات الأخرى حاولت الجمع بين القيم والقوة مثل سبينوزا الذي ربط الوجود كله بالرب أو روسو الذي ربط بين معنى القوة السياسية والدلالات الأخلاقية.

وأصبح هذا الاتجاه المكيافيللي لتفسير القوة السياسية اعتماداً على التمييز بين هذه المستويات قاعدة منهجية مشتركة بين التناولات التي تؤمن بالوحدة أو التعدد في النظريات السياسية الحديثة[17]. بل يمكن اعتبار هذين التفسيرين المتناقضين للقوة من أسس التبرير والجدل النظري في الدول والهياكل الاجتماعية- السياسية، سواء أكانت تميل إلى الوحدة أو التعدد. ولكن التناقض يكمن على المستوى المؤسسي لا على المستوى المنهجي أو الفلسفي، ويمكن أن نعتبر هاتين النظريتين المتناقضتين على المستوى المؤسسي جانبين مختلفين لنفس التراث المنهجي- الفلسفي الذي نشأ بعد إعادة اكتشاف المنهج الأرسطي والمفهوم الروماني للقوة السياسية الذي لا صلة له بالوجود فقد أدى المنهج الأرسطي بنظريات القوة الحديثة إلى التركيز تحليل القوة بدلاً من التفكير في جوهرها ورسالتها، ولقي هذا المنهج تدعيماً في النتائج النظرية التي ترتبت على فصل علم السياسة عن علم الوجود ومجال القيم.

وقد خضعت هذه السمات النظرية والمنهجية للتنظيم والتنسيق بفضل الاتجاه العلمي الحديث في علم السياسة من خلال وجهة نظر منهجية، ويمثل تفسير فيبر للقوة تفسيراً مستنداً إلى فكرة العلاقات إسهاماً

---

[17] اعتمد هوبز في آرائه التوحيدية على تفسير القوة وكأ ا شيء يمتلك ويمكّن مالكه من ضمان الخير الظاهر في المستقبل، وهذا الرأي يعتمد على نفس الخلفية المنهجية التي تعتمد عليها فلسفة "بنثام" النفعية التعددية والتي تتعارض مع فكرة هوبز عن القوة، حيث يرى بنثام أن امتلاك القوة قد يصبح "شراً قومياً ودستورياً" بسبب امتلاك قدر كبير منها.

جوهرياً في هذا الاتجاه الجديد لنظرية القوة السياسية[18]. كما أن تعريفات ميلز ودال تتبع نفس اتجاه فيبر على الرغم من أ ما ينتميان لاتجاهات عكسية بالنسبة لتفسير الصفوة السياسية. وتتعارض هذه التفسيرات القائمة على فكرة "العلاقات" مع التفسيرات القائمة على فكرة "التملك" والتي امتدت من هوبز حتى الوقت الحاضر على يد لاسويل وكابلان، ولكن هذا التناقض لا يلغي الوحدة البنيوية للمستوى النظري الذي يفترض أن القوة السياسية لا علاقة لها إطلاقاً بالوجود، ولا يلغي الوحدة المنهجية التي تفترض وجود إطار تحليلي استقرائي- وضعي، فالأبعاد المشتركة بين هذه التفسيرات هي أبعاد اجتماعية ومؤسسية وليست أبعاداً فلسفية[19]. ومن ثم فإن هذا التناول المنهجي يؤدي إلى تقييمات فنية (تقنية) لحل مشكلة القياسات بدلاً من التفسيرات الفلسفية والنظرية العميقة[20].

ومع ظهور طبقة اقتصادية جديدة في أوروبا الغربية نشأ الاتجاه إلى تخصيص مؤسسات البنية السياسية داخلياً، لأن الطبقة الجديدة أحدثت تحولاً من نظام "الطوائف الحرفية" التي كانت موجودة في العصور الوسطى إلى منظمات العمل الصناعي الحديثة. وهكذا بدأت التعددية تسري بوصفها نتيجة طبيعية لتزايد المنظمات والروابط الاقتصادية، وبدأت عوامل بنيوية جديدة تأخذ مكانتها في الحياة الاجتماعية كآليات مركزية تنادي بالحرية في مقابل التسلط الذي لا ينفصل عن سوء استخدام القوة. وأصبحت التعددية السياسية – بمعنى تقسيم القوة، الشرط الأول للحرية[21].

ويرتبط الاتجاه نحو تخصيص المؤسسات السياسية والروابط الاقتصادية والاجتماعية في النظام السياسي في ا تمعات الغربية ارتباطاً مباشراً بتوزيع القوة الاجتماعية- الاقتصادية في أيدي عدد من جماعات المصالح والوظيفية وعدد من الطبقات التي تبلورت بعد الثورة الصناعية. فبالمقارنة بعصور ما قبل الصناعة يبدو

---

[18] صاغ فيبر (1947: 152) تعريفه للقوة على العنوان الآتي: "القوة هي احتمال تواجد عامل واحد داخل علاقة اجتماعية في وضع يهيؤه لتنفيذ إرادته على الرغم من معارضة الآخرين". وتلك صيغة معقدة للمنهج التحليلي في فهم بنية القوة العلائقية الموجودة من خلال الحياد القيمي.

[19] لا يوجد تعارض جوهري بين رأي ميلز (1959: 9) في "الصفوة القومية" من أن الأقوياء هم القادرون على تحقيق إراد م حتى لو قاومهم الآخرون، وفطرة دال البديهية (1957 :201) أن "(أ) يتمتع بقوة أكثر من (ب) لدرجة أنه يستطيع أن يجعل (ب) يفعل شيئاً لم يكن (ب) ليقوم به إلا من خلال هذا التأثير"، فالصراع بينهما مرتبط بسمات بنية القوة القائمة لا بأصولها وجوهرها.

[20] يؤكد بولي بوضوح (1971: 11) أن علماء الاجتماع يتصورون القوة على أ ا بعد للحياة الاجتماعية يمكن تقسيم الناس بامتداده، أما علماء السياسة فقددرجوا على الاهتمام بالقوة ونظام المؤسسة المتخصص في ممارسة القوة السياسية في الحياة الاجتماعية أي الدولة.

[21] يقول لامينيس: "من ينادي بالحرية ينادي بالاتحاد"، هذا القول إلى جانب صيغة براودون "أكثر من التوحد لتصبح حراً" (نسبيت، 1962: 268)، وهذان يعتبران مثالين للتعددية السياسية القائمة على زيادة المنظمات الاقتصادية الاتحادية الطابع.

البناء الاجتماعي للمجتمعات الصناعية بالغ التقسيم والتباين، مما أدى إلى مفهوم المجتمع التعددي الذي يتألف من قطاعات عديدة منعزلة على مستوى المؤسسات والتي ظهرت مع توزيع القوة الاجتماعية- الاقتصادية لتحقيق القوة المادية: وبدأت الطبقات وجماعات المصالح تسهم في تحديد الأدوار والهويات الاجتماعية للأفراد.

ويتركز النقاش الحالي على هذا التفسير التقني أو الفني ولكنه يفتقر إلى خلفية فلسفية أو أصل فلسفي للاتجاه التعددي، ولكن الاستمرارية الفلسفية الثقافية الكامنة في التعددية والفكر السياسي الغربي لا يمكن تفسيرها في سياق الفرض القائل بأن التعددية هي نتاج المجتمع الصناعي أو الاتجاه التقليدي الكلاسيكي الذي يرى التعددية على أنها استجابة أو انتقاد لفكرى الدولة السيادية القائمة على مذهب الوحدة التجريدية. وعلى الرغم من أن التفسيرات التاريخية للتعددية ترد جذورها في مجالات متعددة إلى فلسفة جيمس، أو إلى العصور الوسطى ودراسات "أوتوفون جيركة" عن فكرة القانون أو إلى الخطاب البابوي للبابا ليو الثامن، أو إلى العديد من الحركات الكنسية في القرن التاسع عشر أو إلى الحركة النقابية- السياسية إلا أننا إذا قبلنا بأن الافتراض الأساسي للفكر التعددي هو "مركز متعدد القوى" أو "توزيع القوة والمشاركة فيها" فيجب أن نبحث في الخلفية السياسية للتعددية المتصلة بتبرير القوة السياسية لكي نصل إلى تحليل كامل للوحدة البنائية النظرية والمنهجية في التراث السياسي- الفلسفي الغربي.

من الناحية الكوزمولوجية (الكونية) والوجودية يمكن أن نرى العلاقات المهمة بين التعددية الفلسفية ونظرة ديانات التعدد أو ديانات الحلول إلى العالم، فقد درج أكثر المفكرين على قبول التعددية بوصفها شكلاً معاصراً ومحدداً من أشكال التعددية الدينية بسبب الافتراض التعددي القائل بأن "الواقع الحقيقي هو واقع التعدد، أو الكثير أو المتنوع". ومن هذا المنطلق نرى أهمية اتجاه جيمس الذي يجمع بين الفهم المتمركز للتعددية الفلسفية والمفهوم التعددي للرب والكون على أساس نقد شامل للكونية الدينية والفهم الوجودي بأن الرب ومخلوقاته أنواع مختلفة ومتباينة تماماً. ففي تحليله يرى جيمس أن نتيجة الوجودية الدينية هي قبول الإنسان بوصفه مجرد كائن خارج عن الرب بدلاً من أن يكون شريكاً له، ومن ثم فقد بنى بدائل تعددية للكوزمولوجيا والأنطولوجيا ونظرية المعرفة على أساس مفهوم بديل للرب بحيث تصبح هذه البدائل مزيجاً متجانساً ومهماً، يجمع بين التعددية الدينية والحلول الديني كما لو كانا فلسفتين متطابقتين[22]. وقد نشأ هذا المزج منذ قديم الزمن بوصفه مرحلة انتقالية من فكرة تعدد المطلق (التعددية الدينية) أو اللامطلق (بسبب

---

[22] "إن مفهوم الرب بوصفه روحاً للكون وعقله الساري كان بالنسبة لبعض الناس أكثر قيمة من مفهوم الرب بوصفه خالقاً خارجياً (جيمس، 1909: 28)" ... إننا في حقيقة الأمر أجزاء داخلية من الرب ومخلوقات خارجية أياً كانت قراءتنا للنظام النفسي المرتبط بفكرة الحلول. ولكن بما أن الرب ليس مطلقاً ولكنه في ذاته "جزء" إذا نظرنا إلى النظام نظرة تعددية فمن الممكن اعتبار وظائفه لا تختلف اختلافاً تاماً عن وظائف الأجزاء الأصغر- ومن ثم تشابهها مع وظائفنا". (جيمس، 1909: 318).

التسليم بوجود أكثر من مطلق في نفس الوقت) إلى فكرة التوحد بالمطلق (الحلول)[22]. ومن ثم يبدو الكون التعددي كما تصوره جيمس كأنه "اجتماع للعوالم النفسية الكبرى حيث تتمازج كل النفوس البشرية" (شوان-201: 1927).

أما الامتدادات القيمية والمنهجية لهذه التعددية الوجودية فهي البرجماتية والتجريبية الجذرية، فالبراجماتية تفترض أن فكرة ما تكون صحيحة إذا كانت هناك فائدة تترتب عليها، وهذا المذهب يؤثر كثيراً في ممثلي التعددية السياسية. أما التجريبية فتصبح أداة منهجية لاكتشاف وتبرير هيكل القوة القائم في "العالم الحقيقي". كل هذه الخصائص الأساسية الوجودية والقيمية والمنهجية للمذهب التعددي السياسي الفلسفي- مثل التعددية السياسية أو البرجماتية أو التجريبية الراديكالية- يمكن اعتبارها امتدادات حديثة للتعددية الدينية القديمة أو الإبيقورية أو الاستقراء الأرسطي في إطار استمرارية التراث الغربي.

وباختصار يمكن القول بأن الخلفية الفلسفية في التعددية السياسية الحديثة يجب أن تحلل في سياق التعددية الدينية و"الحلول" الوجودي، والبراجماتية القيمية والنفعية والتجريبية الجذرية المنهجية، فغياب فكرة التسامي الوجودي في صورة "الوجود الحي والمطلق" في الأنطولوجيا التعددية أو الحلولية يؤدي إلى تفسير قوى الرب – أو الأرباب- وقوة المخلوقات الأخرى الموجودة على نفس المستوى الوجودي، ففي الأساطير الإغريقية القديمة نجد تشا أ بين الآلهة وطريقة الحياة الارستقراطية وهذا التشابه يرتبط نظرياً وفكرياً بنظرة "اليونان إلى العالم التي تعتمد على التقارب والتخصيص الكوزمولوجي- الأنطولوجي" ويمثل هذا الاتجاه طريقاً لتبرير بنية القوة القائمة بدون الرجوع إلى التسامي الوجودي في إطار متدرج يوصلنا إلى تبرير للقوة السياسية لا تتخلله أية سمات وجودية. كما أن تخصيص الألوهية نتيجة للوجودية التعددية في مجال الفلسفة يؤدي إلى تبرير القوة التعددية على المستوى الاجتماعي من خلال عملية النظر إلى العالم، على حين تصبح صورة الرب القريب في ديانات الحلول أساساً لتبرير هياكل القوة القائمة من خلال فهم الغائية الطبيعية التي تتحكم فيها "يد خفية". وفهم القوة المنفصل تماماً عن الوجودية في التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية يقطع جسور الصلة بين الوجودية وعلم السياسية بسبب هذه العناصر المتضمنة من اتجاهات الحلول والتعدد الديني كما يبني هذه الصلة من خلال منهج تجريبي جذري شامل.

وعلى العكس من التجربة الغربية يتمتع التراث الإسلامي بتفسير وتبرير ديني للقوة السياسية يتمركز حول الله، ويمثل في الوقت نفسه الخلفية النظرية للتعددية الدينية- الثقافية ووحدة المؤسسة في التاريخ الإسلامي. فالإيمان بالتسامي الوجودي المبني على مفهوم "الله" بوصفه حضوراً حياً يعني أن القوة السياسية تقوم على تبرير وجودي سواء في النظرية أو في التطبيق السياسي الإسلامي. وهذا يمثل وحدة بنيوية أخرى في

---

[22] يتمثل التناقض عند جيمس في فلسفته التعددية في أنه يحاول رفض صفات معينة ترتبط عادة بالمطلق، فيتصور وجـود مطلق ليس شاملاً ولكنه لا يقدم شرحاً واضحاً لذلك لأن الافتقار إلى الشمول يعني منطقياً النسبية في الوقت نفسه.

الثقافة السياسية الإسلامية والتصورات السياسية الإسلامية والتي تفترض وجود صلة وثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية. ونظراً لأن جماع القوة والسلطة يرجع إلى الله وحده، فقد نشأت نتيجة سياسية مهمة، وهي أن القوة السياسية يمكن تبريرها من خلال التفسير الوجودي فحسب. ويشكل فهم القوة – على هذا النحو- إطاراً كلياً في التفسير السياسي- الفلسفي إلى جانب فكرة "مسؤولية الإنسان" و"وحدة الحياة".

ويرجع أصل الصلة الوثيقة بين التسامي الوجودي والقوة السياسية إلى القرآن والحديث بوصفها مصادر للعقائد والفقه، تتسم بتكامل البناء النظري والقضائي، ولذلك أصبحت دعوة القرآن إلى طاعة الله والرسول ﷺ و"أولو الأمر منكم"[24] أساساً للربط بين علم الوجود والسياسة بل وبين التبرير الوجودي للقوة السياسية في كتابات كل المنظرين السياسيين المسلمين.[25].

ولا توجد أية محاولة على الإطلاق تقريباً في التراث السياسي الإسلامي لتبرير القوة السياسية بدون الرجوع إلى البعد الوجودي، ويمثل التوازي بين التناول الوجودي والتناول السياسي في الإسلام فيما يتعلق بموضوع القوة السياسية الفارق الجوهري مقارنة بالتراث الغربي الفلسفي- السياسي، إذ يعني هذا التوازن أن هناك هوية سياسية محددة يكتسبها الأفراد، كما يعني أن مهمة الدولة هي إرساء دعائم المؤسسة السياسية ووضع حدودها، ففي الحديث الشريف الذي يقول: "اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي" نجد مبدأ أن العربي الشريف في ظروف معينة يجب أن يطيع العبد الحبشي، وهذا المبدأ يجب اعتباره فكراً سياسياً ثورياً مرتبطاً بالهوية السياسية- الاجتماعية في عصر الإقطاع في أوروبا الغربية حيث كانت الهويات أو الانتماءات الاجتماعية- السياسية لا تتحدد إلا من خلال فروق اجتماعية- اقتصادية شبه طبقية. ويمكن فهم هذه الحقيقة بالنظر إلى اعتماد الهوية السياسية- الاجتماعية على الهوية الوجودية في مواجهة التسامي الوجودي، وقد جاءت هذه السمة المميزة للمساواة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية- الاجتماعية في الإسلام بوصفه نتيجة قيمية للبعد الوجودي الذي يدعو إلى اعتبار كل البشر متساوين على المستوى الوجودي وأنه ليس للإنسان أي فضل إلا بالتقوى.

وتوحي فكرة رجوع القوة والسلطة بأكملها إلى الله بأن القوة في صورها المادية الاقتصادية أو في وضعيتها السياسية على الأرض مؤقتة ونسبية. وهكذا فإن ممارسة القوة لا تتم إلا بعد تبريرها بالرجوع إلى قوة الله المطلقة. ويمثل مفهوم "الولاية" الذي استعمله ابن تيمية مصطلحاً بالغ الأهمية لبيان هذا التناول للقوة السياسية، فيقول: إن كل ممارسات السلطة (الولاية) تحقيقاً للقوة هي تجليات للقتوى يتقرب ا الإنسان –

---

[24] يا أيها الذين آمنوا أَطِيعوا الله وأَطِيعوا الرسولَ وأُولِي الْأَمرِ مِنكُم فَإِنْ تنازعتم فِي شيءٍ فَردوه إِلَى اللهِ والرسـول إِنْ كُنتم تؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ... (النساء:59).

[25] هذه الدعوة القرآنية تؤيدها عدة أحاديث منها قول الرسول ﷺ فيما معناه: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطـاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى الإمام فقد عصاني" وقوله: "اتقوا الله وأطيعوه وإن ولي علـيكم عبد حبشي أفطس قمىء إذا بأس عليكم فاسعوا له وأطيعوه"، وهذان الحديثان مثالان مهمان يؤيدان هذه الصلة النظرية.

خليفة الله- إلى الله ويصبح بموجبها كل من يتقلدها نائباً عن الله. هذه الصيغة يمكن اعتبارها مثالاً جيداً للتوازي بين التدرج الوجودي والتدرج السياسي[26].

وهناك نتيجتان مهمتان للتبرير الوجودي للقوة السياسية تتصل الأولى بأصل القوة والثانية بممارستها، حيث تمثل قضية أصل القوة موضوعاً في العقائد، أما قضية ممارسة القوة فهي موضوع فقهي يتصل بإرساء دعائم القوة السياسية، ونظراً للترابط بين العقائد والفقه في إطار كلي فإن القوة السياسية بتبريرها الوجودي تصبح ركيزة الثقافات والنظريات السياسية الإسلامية. ومن التاريخ المتعلق بأصل القوة التي ترجع لسلطة الله تتحدد مهمة الدولة بأ ا إرساء دعائم السلطة السياسية، وبذلك يمكن القول باستخدام "الأنماط المثالية" من النظريات الحديثة عن الدولة – أن الدولة الإسلامية بوصفها مؤسسة للسلطة السياسية تعد أداة أنطولوجية تتسم بتسامي بنيتها المؤسسية، فهي أداة أنطولوجية لأ ا أداة للحكم يىء الجوء السياسي- الاجتماعي الذي يمكن فيه إقامة الصلة الوجودية في أفضل صورها بين الله المهيمن المطلق ومخلوقاته[27]. وهكذا وعلى عكس الشمولية الغربية التي تتركز في الدولة، لا تكتسب الدولة في النظريات السياسية الإسلامية معناها بوصفها مؤسسة سياسية بحتة وإنما يمكن تبرير وجودها من خلال فعاليتها لتحقيق العلاقة الوجودية.

وقد أدت هذه الفعالية الأدائية النظرية إلى إقامة دعائم المؤسسة المتسامية في التاريخ السياسي الإسلامي وذلك بفضل ممارسة القوة السياسية في ضوء التبرير الوجودي لتحقيق مهمة عبر عنها ابن تيمية بقوله: إ ا تأييد سلطة الله لتهيئة الظروف أمام الناس لطاعته. وقدم تفسير تسامي المؤسسة الناتج عن توجيه السلطة السياسية لتحقيق هذه المهمة تبريراً نظرياً يستند إلى علاقة متبادلة بين الغائية الكونية والنظام السياسي، وخير أمثلة هذه العلاقة ما نجده عند فخر الدين الرازي والفارابي في تفسيرا م العضوية للنظام السياسي من خلال تشبيهات بيولوجية تقارن بين الهيكل الحكومي والجسم البشري[28].

---

(26) يستخدم هذا المصطلح للدلالة على سلطة الخليفة ولكنه يستخدم أيضاً للسلطة العامة بما فيها كل مستويات الحكم في ا تمعات الإسلامية من الخليفة حتى أدنى مستويات الحكومة اعتماداً على الحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" بمعنى توسيع السلطة الاجتماعية السياسية في كافة أنحاء ا تمع.

(27) من الأمثلة الجيدة في هذا الصدد العلاقة بين "تدبير التوحيد" و"المدينة الفاضلة" في فلسفة ابن باجة السياسية المذكورة سالفاً (1967).

(28) استخدم هؤلاء الفقهاء هذا الرأي العضوي لتأييد ما ذكروه عن مؤهلات الإمام. فتحدث الفارابي عن الرئيس الأول (1968)، والرازي عن "السايس المطلق"، وقالا إن هذين يجب أن يكونا متمتعين بأكمل الصفات الممكنة بشرياً حيث إن صفات القائد السياسي أصبحت هذ القضية المحورية في هيكل القوة المركزة. وذكر الجاحظ (1969) أن الصورة المثالية للإمام هي أن يكون متمتعاً بصفات عقلية وأخلاقية متميزة، أما الفارابي (1964) فقد ربط بين الرأس الأكبر والله طبقاً لوضع كل إنسان وكل شيء في أفضل مكان مناسب له، ولهذا الرأي أهميته في بيان تكيف الغائية الكونية مع النظام السياسي.

وهناك ثلاث نتائج مهمة لهذا البناء السياسي- الاجتماعي الدقيق تمثل امتداداً للغائية الكونية، وهذه النتائج تنعكس على النظرية والتطبيق في التاريخ السياسي الإسلامي:

1- فهم التقييم الدائري للاستقرار والنظام الاجتماعي القائم على العدل بالمقارنة بالتجارب التعددية الحركية الفاعلة في التغيير الغربي.

2- صورة المساواة والتكافل في البنية الاجتماعية (التعاون) بالمقارنة بالتقسيم الطبقي الاجتماعي- الاقتصادي الذي ينشأ عن إساءة استغلال القوة على أيدي بعض الجماعات الاجتماعية- الاقتصادية.

3- تركيز القوة من خلال مركزية المؤسسة والأجهزة الحكومية للحفاظ على النظام السياسي بالمقارنة بتعدد المؤسسات الاجتماعية- الاقتصادية المستقلة القائمة على التقسيم الاجتماعي- الاقتصادي للقوة المادية.

وتساعدنا النتيجة الأولى في فهم الوعي السياسي للعقل المسلم الذي يتقبل النشاط السياسي بوصفه مهمة محددة لإقامة العدل في العالم بأجمعه، ولذلك لا نجد في العقلية الإسلامية أي أساس قيمي لفكرة التطور الخطي الأوحد من خلال توسيع القوة المادية وهي الموجودة في الوعي السياسي الغربي الذي نما بصفة خاصة في عصر التنوير، ويتضح هذا الفرق الجوهري في التفسير الدائري للاستقرار الاجتماعي الذي يركز على العدالة عند فخر الدين الرازي وابن خلدون وتورسون بينج[29].

ومن هنا لا يمكن في هذا الإطار تبرير أي تهديد للعدالة- وهي القيمة الأساسية للمثالية السياسية- بتدمير النظام والاستقرار- الاجتماعي السياسي حتى ولو كان هذا التهديد من الممكن أن يؤدي إلى تطور مادي ضخم، مما عضد من هذا الفهم للارتقاء الدائري للاستقرار الاجتماعي، فلسفة التعاون التي تؤمن بالمساواة والتكامل وتربط بين كل المسلمين عبر التاريخ حتى يوم الحساب بفضل مفهوم الأخوة كما حدده القرآن. وقد نشأت هذه النظرة التكافلية من فكرة التكافل الميتافيزيقي- الأنطولوجي الذي يمثل واقع التكافل الاجتماعي- السياسي والتكافل الاجتماعي- الاقتصادي من خلال تكافل أخلاقي يتحدد نظرة شاملة للعالم وقانون جامع يجعل الزكاة- على سبيل المثال- حقاً لفقراء المسلمين على أغنيائهم. وتمثل "الحسبة" ضمير المجتمع، فهي فرض كفاية على أفراد المسلمين وفرض عين على المحتسب، ولذلك فهي بمثابة البعد الاجتماعي- النفسي لهذا الاستقرار المنشود القائم على وحدة المجتمع والمساواة بين أفراده، ولذلك أدانت الثقافة والنظريات السياسية الإسلامية بشدة إساءة استغلال القوة والثروة، على يد البعض مثلما حدث نتيجة للتقسيم الطبقي الاجتماعي- الاقتصادي وظهور البرجوازية في المجتمعات الغربية وذلك على أساس أن القرآن

[29] يقول فخر الدين الرازي: "العالم بستان أسياره الدولة، ودولته السلطان، وحاجبه الشريعة، وشريعته السياسة التي تصون الملك، والمملكة هي المدينة التي يقيمها الجيش، والجيش تضمنه الثروة، والثروة تستمد من الرعية، والرعية يصبحون عبيداً بالعدل الذي هو أساس خير العالم".

أدان فرعون بوصفه رمزاً لإساءة استغلال القوة السياسية وقارون بوصفه رمزاً لإساءة استغلال القوة الاقتصادية.

وتتمثل المعضلة الجوهرية في التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية في ضرورة تركيز القوة من خلال "المركزية المؤسسة" للمنظمات الحكومية لتحقيق مهمة الدولة المنشودة ولإقامة نظام سياسي يمنع إساءة استغلال القوة، وقد حاول الساسة والمنظرون السياسيون المسلمون التوفيق بين هذه الأهداف المتناقضة من خلال قاعدة قيمية قوية وحماية سيادة القانون واستقلال السلطات القضائية.

وقد تطورت التعددية الثقافية- الدينية في التاريخ الإسلامي السياسي- الاجتماعي جنباً إلى جنب مع وحدة المؤسسة، على الرغم من أن هذا يبدو تناقضاً ظاهرياً إلا أنه من الممكن تفسيره بالرجوع إلى أصول هذه النظرة، لأن العوامل التاريخية والبنية الأساسية المادية لا تكفي وحدها لتفسير ذلك التطور تفسيراً كاملاً نظراً لعدم وجود نظير له في مجتمعات أخرى لها نفس البنية الأساسية، ويكشف الواقع التاريخي عن استمرار وتعايش العديد من الثقافات المختلفة وا تمعات الدينية على مدى قرون تحت حكم الدولة الإسلامية، على حين نجد أن ا تمعات المتسامحة في التاريخ السياسي الغربي نتاج للفترة الحديثة فقط، الأمر الذي يوضح أن العلاقة بين هذين البنائين السياسيين البديلين ليست علاقة مراحل مختلفة ولكنها علاقة نابعة من ثقافات سياسية وتطورات سياسية تمثل امتداداً لرؤيتين بديلتين للعالم.

ولقد أدت "طبيعة الدولة" ووظيفتها الدعوية في الإسلام من ناحية ومسؤوليتها في وضع فلسفة تؤمن بالمساواة من ناحية آخرى إلى ثنائية- اجتماعية- سياسية تقوم على التمييز بين الراعي والرعية (حاكم ومحكومين) في التاريخ السياسي الإسلامي. فا موعة الأولى "الراعي" أو "وجوه الناس" (الأمراء والعلماء والرؤساء عند ابن جماعة) هم مسؤولون عن توجيه مهمة الدولة المنشودة والسيطرة عليها، ونظراً لضرورة وجود قوة عسكرية وسياسية ضخمة لإقامة العدل في كل أنحاء العالم فمن الممكن تبرير تركز القوة في أيدي هذه الجماعة باعتبارها المركز السياسي. أما من الناحية الإدارية فيمكن اعتبار ثنائية ا تمع انعكاساً اجتماعياً للتدرج الوجودي، لأن ثنائية الحياة الاجتماعية- السياسية تؤدي إلى ازدواجية في توزيع القوة السياسية وتخلق صراعات قوية، ومن ثم تربط ارتباطاً وثيقاً بتركز القوة في أيدي صفوة معينة.

وإلى جانب موضوع وحدة المؤسسة السياسية في ا تمعات الإسلامية عن طريق تركيز القوة السياسية هناك فكرة ينبغي التأكيد عليها وهي أن وحدة المؤسسة الإسلامية تختلف كثيراً من الناحية الفلسفية والمنهجية عن الوحدة السياسية الغربية البديلة للتعددية في إطار التراث الغربي الفلسفي- السياسي كما تقدم ذكره. وهكذا فإن وحدة المؤسسة الإسلامية في التاريخ تتعارض مع تناول التراث الغربي والتناول التعددي، لأن فلسفة هوبز تؤمن بوحدة المؤسسة انطلاقاً من الحاجة الملحة للنظام والوحدة لتفادي الاضطراب والفوضى، وهذه النظرة لها مبرار ا العملية إذا فسرناها تفسيراً استقرائياً، وتتسم بصبغة علمانية قوية. أما الاختلاف الجوهري الذي يميز وحدة المؤسسة السياسية الإسلامية فهو وجود صلة نظرية بين الوحدة

الوجودية- الكونية المتمثلة في التوحيد والوحدة السياسية. أما التفكير الغربي الذي يؤمن بالوحدة أو التعدد فقد تشكل في نفس البنية الفلسفية ولذلك فإن الوحدة الغربية عبارة عن "وحدة علمانية" نظمتها عملية المزج بين شذرات الحقيقة من خلال علمنة المعرفة وتكامل المؤسسة. وقد أمكن إزالة التناقض بين التقسيم المعرفي للحقيقة ووحدة المؤسسة من خلال تبرير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود اعتماداً على التخصيص الوجودي وتقارب الألوهية، وهذا يختلف جملة وتفصيلاً عن تركيز السلطة في الدول الإسلامية.

ولكن من الجدير بالملاحظة أن تجميع القوة السياسية في المركز لم يكون وحدة اجتماعية- ثقافية عبر التاريخ الإسلامي، لأن تعدد الجماعات الاجتماعية الثقافية داخل حدود الدول الإسلامية يناقض هيكل القوة السياسية المحدد وجودياً، والذي يفترض تقسيماً أفقياً للناس حسب اتجاها م الوجودية. ومن هذا المنطلق تعد الدولة الإسلامية اتحاداً يضم عدة (ملل) "جماعات ثقافية- اجتماعية" في ظل المركز السياسي موطن القوة والذي يعطي الهوية السياسية- الاجتماعية لكل جماعة من الجماعات الثقافية الدينية حسب توجهها الوجودي والتي ترتبط بالنظام برباط معين للمواطنة وهو "الذمة"[30].

إن التقسيم الأفقي للمحكومين إلى جماعات دينية- ثقافية مثل (اليهود والمسيحيين الأرثوذكس- والمسيحيين الكاثوليك...) في صورة نظام "الملة" ورفض التقسيم الطبقي الهرمي الاجتماعي- الاقتصادي هو بمثابة الاتجاه الفردي في ا تمع السياسي الإسلامي، وتؤكد المنافسة بين العقليتين السياسيتين الغربية والإسلامية على أن التعددية الدينية- الثقافية في التقسيم الأفقي على أساس القطاعات لا يمكن أن تتعايش مع التعددية الاجتماعية- الاقتصادية في التقسيم الطبقي الهرمي.

فالتعددية الدينية- الثقافية في التقسيم الأفقي على أساس القطاعات تتطلب عقلية اقتصادية معينة تلغي الفرق بين الاقتصاد المعياري والوضعي، ويمكن اعتبار ذلك أساساً قيمياً لعلمنة الاقتصاد وتوجيه الاقتصاد الوضعي من خلال إرشادات الاقتصاد المعياري النابع من إطار قانوني شامل تكون بفضل العقائد. ومن المستحيل أن نرى تراكماً اقتصادياً في مثل هذا النوع من العقلية الاقتصادية (فالزكاة مثلاً حق للفقير على الغني وهو أمر لا يمكن فهمه من زاوية عقلية اقتصادية بحتة).

ولم يكن من الممكن للجماعات الثقافية الدينية العديدة أن تحتفظ بأسلوب حيا ا داخل أراضي الدولة الإسلامية إلا داخل بناء اجتماعي- اقتصادي يعد فيه الاقتصاد خادماً للسياسة ولإقامة العدالة

---

[30] يعد احترام "المواطنة" جزءاً من المسؤولية السماوية المكلفة ا الدولة وهناك أحاديث عديدة تدعم ذلك منـها قـول الرسول ﷺ فيما معناه: "إن الله ينهاكم عن أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب حتى تستأذنوهم، أو أن تضربوهم أو أن تأخـذوا زرعهم إذا أدوا الجزية", وقوله: "من ظلم ذمياً أو غشه أو كلفه فوق طاقته أو سلبه متاعه خاصمته يوم الحسـاب". وتـبين رسالة ابن تيمية (1966: 219) إلى المغول أن الدولة الإسلامية تؤدي "أعظم الواجبات" بإطلاق سراح السجناء المسيحيين واليهود من أيدي الأعداء (ماركاري، 1976: 213)، وهذا مثال مهم لالتزام الدولة الإسلامية بحماية الأقليـات الدينيـة الثقافية في أراضيها (جونتيز- 1921).

والاستقرار الاجتماعي، ومن الفروض الاقتصادية الإسلامية أن كل ما يحتاجه الناس ينبغي إنتاجه، وأن الموارد الاقتصادية يجب أن توزع توزيعاً عدلاً مع وجود فارق بين القطاعات الأفقية. وقد أتاح هذا "الفرض" الفرصة لوجود واستمرار الثقافات المحلية الأصلية بأنماطها المعيشية الخاصة ا، فالتعددية القانونية التي تكفلها وتغذيها التعددية الدينية- الثقافية أعطت فرصة للأقليات التي تتمتع بنفس الهوية الاجتماعية- الاقتصادية لتطبيق قوانينها الخاصة على شؤو ا الداخلية مما ضمن لها بقاء أنماطها المعيشية الخاصة ا.

ولكن التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية تتعارض تماماً مع هذه العقلية الاقتصادية، فاليوم يتسم أسلوب الحياة الغربي بأنه "عالمي" و"موحد" الأمر الذي يهدد بالقضاء على تعدد الثقافات المحلية الأصلية وذلك هو المحصلة النهائية لاعتماد الثقافة على السياسة والاقتصاد، فالعقلية الاقتصادية الغربية تفترض أساساً أن كل ما يتم إنتاجه ينبغي أن يستهلك بعكس الفرض الإسلامي القائل بأن كل ما يحتاجه الناس ينبغي أن ينتج، فكانت النتيجة في الغرب نمو الحاجات مكونة ثقافة استهلاكية أدت إلى عالمية النمط المعيشي الغربي لضرورة اكتشاف طرق جديدة لاستيعاب الإنتاج المتزايد، والسبب الأساسي الاقتصادي لهذه التعددية الاجتماعية- الاقتصادية - التي تؤدي إلى وحدة ثقافية- هو الفصل بين الاقتصاد المعياري والاقتصاد الوصفي والتسليم بأن الموارد ينبغي أن توزع توزيعاً عادلاً.

وهكذا أدت التعددية الإسلامية الدينية- الثقافية القائمة على قوة سياسية ومحددة وجودياً إلى تعددية قانونية نظراً لوجود ثقافات أصلية، كما أدت إلى توحيد المؤسسة نظراً للدور المهم الذي تقوم به الدولة في إقامة العدالة في كل أنحاء العالم. أما التعددية الاجتماعية- الاقتصادية الغربية القائمة على قوة سياسية ذات تبرير منفصل عن علم الوجود فقد أدت إلى توحيد أنماط الحياة في ظل حماية بنية قانونية واحدة في كل أنحاء العالم، وإلى تعدد المؤسسات اعتماداً على التقسيم الطبقي الهرمي الاقتصادي الاجتماعي داخل ا تمعات، وبناءً على ذلك فإن التعديلات التي أدخلتها صفوة السياسيين المستغربين على بنية المؤسسة في ا تمع الإسلامي قيمتها قليلة، لأن التغريب "الحقيقي" لا يكن أن يأتي إلا بإيجاد فرق وظيفي اقتصادي- اجتماعي، ولكن مثل هذا الفرق لا يمكن تبريره في إطار إسلامي لأن الدولة الإسلامية لا تتوحد بمجموعة اقتصادية- اجتماعية معينة لتعينها على تحقيق التراكم الرأسمالي، فالدولة الإسلامية لها شخصيتها ومهمتها المعتمدة على معايير أساسية لا تتناسب مع التناول النفعي البرجماتي، فالتحكم المباشر في الموارد الاقتصادية الأساسية لتحقيق هيكل توزيع عادل في إطار ارتقاء دائري لا يمكن أن يؤدي إلى تعددية اقتصادية- اجتماعية، كما أن التعددية الاجتماعية الاقتصادية ذات الطبيعة الديناميكية المتوثبة التي تحاول تحقيق أفضل توزيع منتج للموارد الاقتصادية- هذه التعددية تؤدي إلى تدمير التعددية الدينية- الثقافية بسبب ميلها إلى التوحيد. أي أن تدمير التعددية الإسلامية الثقافية- الدينية، أو تدمير الفلسفة الهندية نتيجتان لعالمية الوحدة الثقافية الغربية التي تستهدف إقامة نمط واحد للحياة في كل أنحاء العالم من جراء التفسير الإنتاجي للتطور الاقتصادي وتأثير ثقافة الاستهلاك، الأمر الذي يتزايد مع تطور نظم الاتصالات الحديثة.

والسؤال الجوهري الآن هو: هل ستتحول ا تمعات الإسلامية إلى بنية التعددية الاجتماعية- الاقتصادية؟ إن هذا السؤال يجب تقييمه من خلال "النظرة إلى العالم" لا من خلال استراتيجيات التحول المؤسسي المفروضة على ا تمعات عن طريق الصفوة السياسية المستغربة. وسوف تؤدي محاولات تغيير المؤسسة إلى محاولات مضادة نابعة من الثقافة الاجتماعية السياسية التي تعتمد على صلة وثيقة بين ا الين الوجودي والسياسي، لأنه من الصعب تبرير القوة السياسية بمعزل عن علم الوجود مما يؤدي إلى مشكلة عدم تكيفها مع القوة السياسية ذات التبرير الوجودي في الثقافة السياسية الأصيلة.

4- التقسيم الثنائي في مقابل التقسيم التعددي للنظام السياسي العالمي:

تمثل فكرة "الوحدة السياسية" ونتائجها المتعلقة بالنظام السياسي الدولي جانباً من المفاهيم الأساسية التي تفسر الاختلافات السياسية والفلسفية والعقائدية بين التراث الإسلامي والتراث الغربي، ونستطيع أن نتناول بالتحليل المقارن الركائز الفلسفية التي سادت منذ نشأة الدول القومية، وحتى تكوين الدولة- الأمة الحديثة بوصفها وحدة سياسية دولية، وأن نتناول الأسس العقائدية للتقسيم الثنائي للنظام السياسي الدولي في النظريات الإسلامية إلى "دار الإسلام" و"دار الحرب" لنخرج بمؤشرات مهمة تبين رد فعل الإسلام لعالمية المثل الغربية السياسية وكيف أن هذه الاستجابة يمكن فهمها من خلال الأسس العقائدية الفلسفية للعوامل التاريخية والثقافية.

وهنا تواجهنا في البداية مشكلة أساسية تتعلق "بالمفهوم" وتاريخ اللغة إذا أردنا عقد مثل تلك المقارنة، لأن "الأمة الدولة" (Nation State) هي نتاج غربي محض، ولذلك ظهرت مشكلة إيجاد مصطلد مقابل لها في اللغات غير الغربية أثناء عملية التحدي والتأثير الذي مارسته المؤسسات الغربية على ا تمعات الأخرى، وتتضح تلك المشكلة خاصة في علاقتها بلغة الإسلام فبالمثل يصعب جاداً أن نجد في اللغات الغربية مصطلحاً مناسباً يوازي مصطلح "أمة" بوصفها وحدة اجتماعية- سياسية لأ ا ظاهرة فريدة في التاريخ والثقافة السياسية الإسلامية.

ويقودنا التحليل اللغوي لمصطلح "الأمة- الدولة" إلى دلالات ومعاني مفهوم "الأمة" و"الدولة" فبينما يمثل لفظ "الشعب" مصطلحاً واسع الدلالة لأنه يعبر عن أي تجمع من الأفراد، ولذا نجد أن لفظ (Nation) في الإنجليزية يستخدم بمعنيين لإعطاء دلالة خاصة لهذا ا تمع من الأفراد، فالاستعمال الأول يعبر عن تجمع واعٍ من الأفراد لتكوين مجتمع اجتماعي- سياسي موحد تحت حكومة واحدة، أما الاستعمال الثاني فيشير إلى مجتمع ذي سمات مشتركة مثل الجنس والدين واللغة والتقاليد ويوضح الاستعمال الأول الهوية والتوجه

الاجتماعي- السياسي لجماعة الأفراد و ذا المعنى استخدم لفظ (Nation) حيث تتداخل دلالاته مع دلالات مفهوم الدولة (State) [31].

أما التحليل التاريخي اللغوي لمفهوم (state) (الدولة) فيقودنا إلى تغيرات (status) في اللاتينية وألفاظ: stato, etat, stat في اللغات التيوتونية وطبقاً لما كتبه بومندورف كما جاء في ترجمة بايبراك أصبح مفهوم الدولة جزءاً من النظرية على الرغم من أنه قد سبق استعماله في عصور قديمة للإشارة إلى دلالات أخرى سواء عند أفلاطون أو سيسرو أو القديس أوغسطين[32].

وعند الجمع بين المفهومين نجد أن مفهوم "الأمة- الدولة" يمثل نمطاً خاصاً من حكومة "مجتمع" أو "شعب" يرتبط أفراده بشعور التلاحم نظراً لثقافتهم المشتركة ووعيهم القومي الذي يحدد هويتهم الاجتماعية- السياسية، ولكي يتحقق هذا المفهوم يجب "أن يوجد شكل مركزي على مساحة كبيرة ومحددة من الأرض" (كون: 4: 1969). وهكذا فإن شرعية "الأمة- الدولة" بوصفها وحدة سياسية والوعي بالقومية هو نتاج حديث، على الرغم من أن بذوره وأصوله الفلسفية ترجع إلى عصور قديمة جداً.

وعلى الرغم من أن أصل الأمة والشعور القومي يمكن أن يرجع إلى أمة موغلة في القدم إلا أن الشرعية السياسية للسيادة القومية، والنظرية السياسية عن القومية لم تظهر إلا بعد ا يار النظام الإقطاعي التقليدي في العصور الوسطى. وكانت إرهاصات نظام الأمة- الدولة بوصفه نظاماً عالمياً قد بدأت في الظهور

---

[31] إن مفهوم Nation في الألمانية أو الفرنسية له المعنى نفسه كما في الإنجليزية تقريباً، ولكن مع بعض التغيرات في المعنى بالنسبة للألمانية، وقد استخدم هذا المصطلح في الألمانية بمعناه الثقافي السياسي ولكن بدأ استخدام المعنى السياسي Volk في الثلاثينات، وفي علم المعاني في اللغة الألمانية توجد علاقة وثيقة بين Volk ككيان عضوي، وStaat بوصفه شكلاً تنظيمياً. ونرى في الألمانية أيضاً التفريق نفسه والواضح بين المفهوم الاجتماعي السياسي والمفهوم الاجتماعي الثقافي في مصطلح Kulturnation الذي يشير إلى الثقافة واللغة، ومصطلح staathation الذي يشير إلى الهوية الاجتماعية السياسية. أما في الفرنسية، فإن مصطلحات Nation, Etat, peuple فبينها علاقة معنوية رابطة، فالمصطلح Nation يشير إلى مجموعة من الناس يرتبطون برباط الرغبة في العيش معاً في patrie أي أرض تسكنها هذه ا موعة. أما في اللغة الإيطالية فإن الصلة بين الدولة ومصطلح Nazione إما يعني كياناً يساوي الدولة أو يميل إلى أن يكون دولة والدولة تميل إلى تكوين Nazione وتتكون منها في الوقت نفسه.

[32] أشار الإغريق إلى المدينة بكلمة polis التي تبين أن مفهوم الدولة في اللغة اليونانية كان متوقفاً على المدينة في إطار أخلاقي وهكذا تشير كلمة polis إلى معنى الدولة والكنيسة معاً (بلونتشلي، 1892: 23). أما النظرة الرومانية للدولة العالمية فاعتمدت على عنصر قانوني فاختلفت إلى حد كبير عن المدينة/ الدولة عند الإغريق. وقد استعمل القديس أوغسطين ثلاثة مصطلحات لبيان الفرق بين أنواع الدولة خاصة في إيطاليا، فقد استخدم مصطلح Regnum لوصف الملكية الإقليمية. أما مصطلح Res publica فكان يستخدم لوصف ا تمعات الأكبر فمثلاً Res publica Christiana مصطلح يضم كل المؤمنين في قطيع واحد. (دينترفيز، 1967: 3).

في القرن الحادي عشر، ولكن دخول هذه الوحدة إلى نظام أوروبا لم يكتمل إلا في منتصف القرن السابع عشر بعد اتفاقية وستفاليا سنة 1648م.

وقبل تلك الفترة لم تكن النظم السياسية ترقى إلى مستوى "الأمة" مثل نموذج المدينة- الدولة و"الشعب" في اليونان القديمة أو الجمع بين "الدولة والمملكة" في بابل. أما النظم السياسية في الإمبراطورية المقدونية أو الرومانية فكانت تمثل العقلية السياسية متعددة الجنسيات أو العالمية التي تضم الشرعية السياسية لتأليه الأباطرة ولم تكن الدولة الرومانية مجتمعاً، ولكنها كانت نواة "الدولية القومية" أما في العصور الوسطى فقد شكلت المسيحية العقلية السياسية حول فكرة الكومنولث المسيحي، وكان مصطلح Natio villa (الأمة- المدينة) لا يزال يستخدم للدلالة على مجموعة من الأقارب وجاء أول استخدام له على لسان بارون أكسفورد لوصف مملكة إنجلترا سنة 1258م[33].

وقد شهدت الحقبة الممتدة من القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر عملية إرساء دعائم "الدول- الأمم القومية" وهذه حقيقة أساسية في عملية الانتقال الاجتماعي السياسي من المدن إلى الوحدات القومية. وبعد فترة النشوء والانتقال ا ار النظام التقليدي في أوروبا وحل محله نظام جديد اجتماعي- ثقافي، واجتماعي- اقتصادي، واجتماعي- سياسي، وكانت قاعدته القيمية الدينية هي البروتستانتية، وقاعدته العلمية الفكرية هي نظرية جاليليو عن الحركة، أما قاعدته الاجتماعية السياسية فهي السيادة القومية المطلقة للملكية داخل حدود إقليمية معينة، وكانت قاعدته الاجتماعية الاقتصادية هي الروح التجارية. وكان نظام الأمة- الدولة نتاجاً مكملاً لهذا النظام الجديد في الحضارة الغربية وله نفس الخلفية الفلسفية. ومن الناحية النظرية والتأسيسية جاءت عملية تنظيم ومنهجة الأمة- الدولة على يد ميكيافيلي، وبودين وهوبز، أما مبادىء النظام الدولي الذي تحولت فيه الأمة- الدولة إلى وحدة سياسية فقد قدمها جروتيوس الذي استخدم أفكار براون- فاسكيز- سوريز- جيلنتليز واعترف بفضلهم عليه.

ويتسم تطور الأمة- الدولة بوصفها وحدة سياسية أساسية، والتقسيم التعددي للنظام العالمي بنفس خصائص التراث السياسي الفلسفي الغربي الذي سبق ذكره، حيث نجد جوانب عديدة مشتركة بينهما تبين العلاقة بين التراث السياسي الفلسفي بوصفه وحدة بنائية ونظاماً للأمة الدولة بوصفه نظيراً تأسيسياً لهذا التراث. وتشتمل هذه الجوانب المشتركة على استقلال الثقافة السياسية والبنية السياسية التي تفتقر إلى صلة مباشرة بالتناول الوجودي والهوية الاجتماعية- السياسية المحددة بعوامل حقيقية بدون الرجوع إلى الإطار القيمي والسلطة المطلقة للمعرفة الإنسانية في صورة الإرادة القومية.

---

[33] ظهر في ألمانيا ما يشبه الدولة المستقلة في ظل حكم أسرة ساكسون سنة 919م، أما الملكية فقد بدأت تاريخها الطويل في فرنسا عام 987م، وفي بريطانيا بدأ ويليام الأول في تكوين إنجلترا الجديدة بعد سنة 1066م (باركر، 1927: 120).

ويرتبط التأثير الجوهري بالأمة- الدولة بمفهوم "المواطنة" طبقاً لمعايير معينة أما التأثير الخارجي لها فيتمثل في ضرورة وجود نظام المؤسسة المكونة من عدة أمم- دول. ويعد فصل السياسية عن علم الوجود شرطاً ضرورياً لإقامة مثل هذا النظام الذي يسهل التحكم فيه حسب هيكل القوة الموجود.

أما بالنسبة للمبدأ الفردي في التفكير السياسي الإسلامي فإنه يتمثل في ضرورة وجود صلة مباشرة بين الأصول الوجودية والمعيارية القيمية والوحدة السياسية بحيث لا يمكن استيعاب هذا المبدأ داخل الشرط الضروري اللازم للتراث الغربي أولاً وقبل كل شيء وعلى العكس من معيار "المواطنة" الذي تمثل في الأصل العرقي أو مكان الميلاد والذي لا يمكن للإرادة البشرية أن تتدخل في تحديده، نجد أن الفهم السياسي الإسلامي يفترض أن الفرد يقبل طواعية الانتماء لكيان اجتماعي- سياسي مسلم من خلال تحديد دقيق للهوية الاجتماعية- السياسية اعتماداً على الاتجاه الوجودي.

وتلك الهوية الاجتماعية- السياسية هي امتداد للإيمان بوحدة مسؤولية الإنسان ووحدة الحياة. ويمكن تعريف الفرق الأساسي بين المؤمن والكافر باعتبارهما تناولين وجوديين مختلفين وفئتين متناقضتين تماماً ويمكن تعريفه أيضاً على أنه الاختيار بين قبول أو رفض هذه المسؤولية الخاصة على الأرض. وهذا الاختيار يعني اختيار أسلوب محدد للحياة لأن فكرة مسؤولية الإنسان تعطي مسؤولية معينة للمجتمع السياسي المسلم (الأمة)[34]. فالأمة مجتمع مفتوح أمام أي إنسان بغض النظر عن أصله أو جنسه أو لونه بشرط أن يقبل المسؤولية، فهي أساس تحديد الهوية وعملية العلاقات الاجتماعية السياسية التي يعيشها المسلم داخل بيئة اجتماعية سياسية. ويرتبط هذا المفهوم نظرياً ومنطقياً وعملياً بالآية القرآنية: إن هذه أمتكم أمة واحدة... (الأنبياء: 92)، وبالاعتقاد في التوحيد. ومن هذا المنطلق الذي يربط الوحدة الاجتماعية- السياسية بالأصول الوجودية يكاد يكون من المستحيل ترجمة لفظ "الأمة" إلى أية لغة أخرى، لأ ا لا تفهم إلا في سياق مفاهيم إسلامية شاملة تحدد من خلال إضفاء قيم جديدة على المصطلحات التي كانت موجودة قبل الإسلام والتي أضاف إليها القرآن أبعاداً جديدة. وكما يوضح التحليل اللغوي التاريخي الذي تقدم ذكره فإنه لا يمكن استخدام كلمة "أمة" في مقابل الكلمات: nation- peuple- volk- state- etat- status ولا مصطلح Res republica الأوغسطيني الذي يشير إلى ا تمع المسيحي العالمي نظراً لطبيعته الاجتماعية- السياسية. فمن وجهة النظر الأوغسطينية والتاريخ اللغوي نجد أن هذاالمصطلح يحمل معاني تتصل بالدولة وبا تمع الدولي معاً. ومن الممكن استخدام لفظي "شعب" أو "قوم" العربيين بوصفهما مقابلين لبعض استخدامات مثل هذه المفاهيم الغربية مثل nation ولكنها لا تدل على الهوية الاجتماعية- السياسية

---

[34] حدد القرآن الكريم مهمة الأمة في قوله تعالى: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا... ، وفي قوله تعالى: ولتكن منكم أمة... ت ـرجم بيكت ـول أم ـة إلى Nation، وترجمها يوسف علي إلى peuple (1983)، وترجمها إسماعيل الفاروقي إلى society (1982) ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (آل عمران: 103- 104).

مثل "الأمة" التي تعني المجتمع السياسي العالمي المسلم الذي يضم كل مسلم ويؤمن باتجاه وجودي بوصفه إطاراً للعقائد ومعايير قيمية مشتركة كأساس للحكم القانوني الشامل (الفقه).

ويمكن تقييم التوجه الاجتماعي-السياسي للأمة وهويتها من خلال هذه الصلة بين العقائد بمثابة أسلوب للإيمان والفقه بوصفه أسلوباً للحياة، وتعتمد وحدة الأمة على الاتجاه الوجودي المشترك بين أفرادها أكثر من العوامل اللغوية أو الجغرافية أو الثقافية أو البيولوجية وترتبط ارتباطاً مباشراً بمفهوم الله وبتصور الإسلام عن العالم والذي ينبع من الاعتقاد في التوحيد.

إن مثل هذه العقلية ذات الهوية الاجتماعية- السياسية تحدد نوعاً معيناً من "المواطنة" للمسلمين الذين يقررون العيش معاً لأداء مسؤوليتهم السماوية من خلال إقامة منهج للحياة ينبع من المعايير القيمية، أما بالنسبة لأهل الذمة فهم يقبلون السلطة والحماية السياسية التي تمارسها الدولة الإسلامية تحقيقاً للقوة السياسية للأمة، ويتمتعون بالاستقلال لممارسة حياتهم بطريقتهم داخل بنية قانونية تعددية. وتؤدي فكرة الوحدة السياسية إلى تقسيم ثنائي لنظام السياسي العالمي إلى "دار الإسلام" حيث يمكن الاضطلاع بالمسؤولية السماوية حسب قواعد الفقه، و"دار الحرب" حيث لا تتوافر للمسلمين هذه الفرصة.

وهذا التقسيم الثنائي ليس بمثابة إعلان دائم للحرب تقضي به عقيدة الجهاد، كما يدعي بعض المستشرقين، لأن كثيراً من الطوائف الإسلامية والفقهاء المسلمين يرون أن الحالة الطبيعية والدائمة في العلاقات الدولية هي السلام (ابن تيمية: 1969)، ويجمع هؤلاء تقريباً على أن معاناة المسلمين وغير المسلمين في الدنيا معاناة متشابهة ومتساوية (أوزيل- 38: 1984، 41/ زيدان- 1967: 130/ حميد الله- 1961، 70).

ولكن هذا التقسيم الثنائي لم يرد في القرآن أو الحديث، وإنما وضعه فقهاء المسلمين خلال نشأة الفقه وتوسع الأراضي الإسلامية التي يمكن تطبيق هذه القوانين فيها اعتماداً على تحقق القوة السياسية، مما لا ينفي إمكانية إقامة علاقات سلمية مع المجتمعات والدولة الأخرى.

لقد جاءت كل هذه المفاهيم والتصنيفات للنظام السياسي بوصفها نتيجة مباشرة لرؤية النظريات السياسية الإسلامية للعالم القائمة على علاقة وطيدة بين التصور الوجودي والتصور السياسي أما "الأمة-الدولة" الغربية فهي على النقيض تماماً تمثل نتاجاً علمانياً محضاً نشأ من تصور محدد للعالم، يؤدي إلى قطع جسور الصلة بين التناول الوجودي والوعي السياسي.

الخـلاصـة

يمكن أن نحلل تنافر الأسس النظرية والفلسفية للنظريات والثقافات والصور السياسية الغربية والإسلامية من خلال إطار محدد من العلاقات المتداخلة بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومبحث القيم والسياسة. ويجب البحث عن أصول المشكلة في البنية الأساسية لرؤية كلا الاتجاهين للعالم. وترتبط أصالة البنية الإسلامية بالأنطولوجيا الدينية القائمة على الإيمان بالتوحيد الذي يدعمه مبدأ التنزيه، ويمثل الفارق بين

المستويات المعرفية عبر التدرج الوجودي ونظرية المعرفة المحددة وجودياً حجر الزاوية في هذه العملية بدءاً من رؤية العالم ووصولاً إلى الأسس القيمية للتصورات والثقافات السياسية. فالبنية الغربية تعتمد على تقارب المستويات الوجودية من خلال تخصيص الألوهية ووجود عناصر مستمدة من ديانات التعدد والحلول، وهذه البنية هي الأصل الفلسفي لعلمنة الحياة عبر مبحث القيم العقلاني، وهذه سمة مميزة للتراث الفلسفي الغربي المعتمدة على أنطولوجيا محددة معرفياً أدت إلى إضفاء سمة النسبية والذاتية على الدين.

إن طريق تبرير النظام الاجتماعي السياسي المعتمد على أسس "كونية" و"وجودية" وعملية تشريع السلطة السياسية على أسس قيمية معرفية، وتفسير القوة السياسية وتحديد الوحدة السياسية كلها نظريات وصور وثقافات سياسية مهمة الدلالة. ونظراً لأن التحدي الغربي للحضارة الإسلامية ليس مجرد تحد لكيان ومؤسسات بديلة أو لخلفية تاريخية، وإنما هو تحد لنظرة شاملة إلى العالم، فإن استراتيجيات تغيير المؤسسات بالقوة التي تطبق ضد ا تمعات الإسلامية لا يمكن أن تتغلب على هذا التنافر. فالاتساق الداخلي الشديد للإطار النظري الإسلامي يتيح دائماً إمكانية إنتاج ثقافة سياسية بديلة بشرط تحقيق صلة مباشرة بين علم الوجود والسياسة طالما ظل التناول الوجودي المعتمد على الاعتقاد في التوحيد موجوداً في الثقافة والتصورات الاجتماعية- السياسية.

المراجع العربية:

- ابن باجة الأندلسي، أبو بكر محمد بن يحيى (335هـ)، **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار النهار، 1968م، 186ص.
- ابن تيمية، تقي الدين عبد الحليم (727هـ)، **الخلافة والملك**، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، 1988م.
- ـــــــــ، **السياسة الشرعية** في **إصلاح الراعي والرعية**، نشره: قصي محب الدين الخطيب، القاهرة: دار الكتاب العربي: 1969م، 170ص.
- ـــــــــ، **مجموعة الفتاوى الكبرى**، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1966م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي (595هـ)، **رسائل ابن رشد**، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1945م، 620ص.
- زيدان، عبد الكريم، **أحكام الذميين والمستأمنين** في **الإسلام**، بغداد، جامعة بغداد، 1963م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **كتاب الاقتصاد** في **الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت: دار الأمانة، 1963م، 231ص.
- ـــــــــ، **مشكاة الأنوار**، بيروت: عالم الكتب: 1986م.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد طرخان (339هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة،** تحقيق ألبير نصري نادر: بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959م، 160ص، ط/2: 1968م، 156ص.
- ـــــــــ، **كتاب السياسة المدنية (أو مبادىء الموجودات)**، تحقيق فوزي متري النجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964م، 120ص، 15ص.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (نحو 260هـ)، **رسائل الكندي الفلسفية،** نشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي 1950- 1953، ج/2 (384 ص، 152ص).
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (333هـ)، **كتاب التوحيد،** تحقيق فتح الله خليف، بيروت: دار الشروق، 1970م، 410ص.
- الماوردي، أبو الحسن محمد علي بن محمد (450هـ)، **الأحكام السلطانية،** القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1960م.
- ـــــــــ، **أدب الدنيا والدين،** تحقيق: م. الشيخ، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1973م.

المراجع الأجنبية **References**

- Ali Yusuf (1983) Translation of the Holy Qur'an, Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature.
- Al-Ashrai (1940) al-Ibana an Usul al Diyanah, by Walter Klein. New Heaven: Yale University Press.
- ___________, (1953) Kitab al-Luma'atr., by Richard McCartley as The Theology of al-Ashrai, Beyrout: Imperimere Catholique.
- Barker, E. (1927) National Character and the Factors in Its Formation. New york: Harper and Brothers.
- Bluntschli, J.K. (1982) The Theory of State. Oxford: Clarendon.
- Cassierer, E. (1979).Symbol, Myth and Culture. New Haven: Yale University press
- Chuan, h.K. (1927). Political Puralism. London.
- Craig, W.L. (1980). The Cosmological Argument from Plato to Leibniz. London: the Macmillan Press Ltd.
- Dahl. R. (1957). "The Concept of Powers". Behavioral Science, 2:201-202.
- D'entreves, A. P. (1967). The Notion of State. London: Oxford University Press.
- Durant, W. (1972). The Story of Civilization – Caeser and Christ Vol. 3, New York: Simon and Schuster.

- Fakhry, M. (1970). A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press.
- Al-Farabi, (1961). Al-Fusul al-Madani, in D. M. Dunlop (ed. And tr.) Aphorisms of the Statesmen. London: Cambridge University Press.
- Faruqi, I. (1982). Tawhid. Washington: International Institute of Islamic Thought.
- Fries, h. (1969). Faith under Challene. London : Burns and Oates Ltd.
- Al-Ghazzali, (1933). Maqasid al-Falasifah, in J. T. Muckle (ed.) Al Gazel's Metaphysics. Toronto.
- __________, (1958). Tanaful al Falasifah (Incoherence of the Philosophers). S.A. Kamali (trans.) Lahore, Pakistan: Philosophical Congress.
- Gierke, O. (1958). Political Theories of the Middle Ages. W. Maitland (trans.) London: Cambridge University Press.
- ________, (1958). Natural Law and the Theory of Society. E. Barker (trans.) London: Cambridge University Press.
- Gottheze, R. (1921). "An Answer to the Dhimmis". Journal of American Oriental Society, 41:383-458.
- Hamidullah, M. (1961). Muslim Conduct of State. Lahore: Philosophical Congress.
- Hatch, E. (1957). The Influence of Greek Ideas on Christianity, New York: Harper Torchbook.
- Hobbes, T. (1965). Leviathan. London: Oxford University Press.
- Hoten, M.(1912). Die Metaphysik des Averroes. Verlag von Max Niemayer.
- ________, (1913). "Religion und Philosophie im Islam". Islam: Zeitchrift fur geschichte and Kultur des Islamischen Orients, 4:1-4.
- Hyde, w. (1946). Paganism to Christianity in the Roman Empire. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ibn Abur Rabi, (1978). Suluh'I Malik fi-tadbira'l Memalik. N. el Tikriti (ed.). Beirut: Turas-l Nejdat.
- Ibn Rushd. (1980). Tehafut al Tehafut, S. Dunya (ed.). Cairo: Dar al-Maarif. (S. Van den Bergh trans: Incoherence of the Incoherence, London: Luzac and Co.).
- ________, (1986). Fas al-maqal fi ma beyne'l hikmete ve esseria min al-ittisal. M.Amara (ed.) Beirut: Muessesetil Asabiyya lideraset ve nesr. (G. F. Hourani trans: Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, London: Luzac and Co.).
- Ibn Tufail (1980). Hayy b. Yeqzan, F. Sa'd (ed). Beirut: Darul Afaq al-Cedide. (R. Kocache, trans: The Journey of the Soul, the Story of Hayy b.Yaqzan. London).
- Inalcik, H. (1964). "the Nature of Traditional Society" in Ward R. E. and Rustow D. A. (eds.). Political Modernization in Japan and Turkey, Princeton: Princeton University Press.
- Al-Jahiz (1969). The Life and Words of al-Jahiz. C. Pellat (ed. And trans.) London: Routledge and Kegan Paul.
- James, W. (1909). Pluralistic Universe. London: Longmans. Green.

- Kant, I. (1965). Critique of Pure Reason. N. K. Smith (trans.) New York: St. Martin's Press.
- Khadduri, M. (1984). The Islamic Conception of Justice. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Al-Kindi (1974). Al-Falasafah al-ula. I. A. Albany (ed. And trans.) on First Philosophy, Albany: New York State University.
- Laing, G. J. (1963). Survivals of Roman Religion, New York: Cooper Square Publishers.
- Lambton, A. K. S. (1985). State and Governmnet in Medieval Islam, Oxford University Press.
- ________, (1954). "The Theory of Kingship in the Nasihat al-Muksh of Ghazzali", Islamic Quarterly, 1:47-56.
- Lerner, R. and Mahdi, M. (1963). Medieval Political Philosophy. New York: The Free Press.
- Leclere, I. (1980), "The Ontology of Descartes". Review of Metaphysics, 34:297-323.
- Lindbeck, G. A. (1948). "A Note on Aristotle's Discussion of God", Review of Metaphysics, 2:99-106.
- Machiaveli, N. (1971). The Prince G. Bell (trans.) Harmondsworth: Penguin Books.
- Makari, V. (1976). The Social Factor in Ibn Taymiyyah's Ethics, unpublished Doctoral Thesis submitted to Temple University.
- Mill, J. S. (1975). Utilitarianism, M. Warnoch, (ed.) London: Collins Fontana.
- Mills, W. C. (1959). The Power Elite, New York.
- Muller, J. (1975). Philosophie und Theologie von Averroes. Munchen von der Konigh, Bayern Akademie des Wissenschaft.
- Nasr, S. H. (1964). A Intorduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge: Harvard University Press.
- ________, (1966). Ideals and Realities of Islam. London: Allen and Unwin.
- Nisbet, R. (1962). Community and Power, Oxford University Press.
- Nizam al-Mulk, (1966). The Book of Government H. Duke (trans.) New Haven: Yale University Press.
- Ozel, A. (1984). Islam Hukukunda Ulke Kavrami. Istanbul.
- Platinga, A. (1975). God and Other Minds, Ithaca: Cornell University Press.
- Pickthall, M. (1953). Translation of the Holy Qur'an, London: Penguin Books.
- Polsby, N. (1971). Community Power and Political Theory, New Haven: Yale University Press.
- Rober, H. (1985). Hermeneutics and Praxis, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Rosenthal, E. (1971). Studia Semitica-Islamic Themes. Vol. 2. Cambridge University Press.
- ________, (1962). Political Thought in Medieval Islam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schoun, F. (1970). Dimensions of Islam, P. W. Townsend (trans.) London: Allen Unwin.

- Sharif, M. M. (1966). A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden: Otto harassowtiz.
- Sharwani, H. H. (1976). Early Muslim Political Thought and Administration. Delhi: Idara-Adabiyat-l Delhi-Jayyed Press.
- Taftazani. Sad al-din (1950). Sharh al-Aqaid al-Nesefi, (E. Elder trans: A Commentary on the Creed of Islam, New York: Columbia University Press).
- Weber. M. (1947). The Theory of Social and Economic Organization. New York.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة الرسائل الجامعية- 23)

منهج البحث عند الكندي

فاطمة إسماعيل

428 صفحة

الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م

إن الاستفادة الكبرى من تاريخ الفلسفة هي في الوقوف على المنهجية التي اتبعها المفكرون حتى عاشت أفكارهم عبر السنين، تلك المنهجية التي شاركت في تغيير الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمع.

لقد أبرزت هذه الدراسة عظمة الكندي في مجال "مناهج البحث" فضلاً عن إسهاماته في شتى ميادين المعرفة العلمية والفلسفية.

والدراسة نموذج مشرق لفيلسوف معلم قدم للإنسانية منهجية أخلاقية علمية منضبطة، تحمل الأصالة والبراعة والحماس والاجتهاد، عرضتها المؤلفة بمنهج نقدي مقارن، أبرزت به جانباً هاماً من جوانب الفكر الإسلامي، جديراً باهتمام الباحث المعاصر في مختلف فروع المعرفة.

تقييم بعض جوانب اختلالات العلاقة الوظيفية بين
البنك المركزي والمصرف الإسلامي

د. ياسر عبد الكريم محمد الحوراني*

ملخص

فقد تركز البحث على معالجة أهم الأدوار الوظيفية المنوطة بأداء البنك المركزي في نطاق تعامله مع المصرف الإسلامي. وقد حاول البحث الوقوف على طبيعة الاختلالات المؤثرة في جانب سلطة البنك المركزي النقدية والرقابية على المصرف الإسلامي، واقتصر الحديث على منشأ العلاقة بينهما ووظائف البنك المركزي العامة، وبعض الأمور الجانبية المرتبطة ا، مثل: وظيفة الحد الأدنى لمتطلبات الاحتياطي القانوني، وارتباطه بالزكاة، واستحقاق الفائدة، إلى جانب الوظائف الأخرى، مثل: وظيفة البنك المركزي كمقرض أخير، وسياسة سعر الخصم، وعمليات السوق المفتوحة، وتقييم هذه الوظائف حسب آليات جهاز المصرف الإسلامي.

وقد انتهى البحث إلى نتيجة هامة تتمثل بضرورة تكييف البنك المركزي لبعض الآليات والأدوات المصرفية المستخدمة لتنسجم مع معطيات الشريعة، ومنها إبدال الفائض الربوي المستحق بأشكال مقبولة لدى المصرف الإسلامي كالمشاركة والمضاربة ونحو ذلك، إلى جانب ضرورة إسهام المصرف الإسلامي لحل بعض الإشكاليات وفق آلية العمل المصرفي الإسلامي الجماعي، أي عبر قنوات مصرفية دولية خارج إطار الإقليم الواحد، وذلك للحد من لجوئه واعتماده على البنك المركزي داخل الإقليم ما أمكن ذلك.

---

* دكتوراه اقتصاد إسلامي- جامعة أم درمان السودان، باحث في الاقتصاد الإسلامي ومحاضر في جامعة اليرموك.

تقييم بعض جوانب اختلالات العلاقة الوظيفية بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي

المقدمة

يلعب البنك المركزي دوراً مهماً في تمثيل الدولة وسيادتها على أنشطة الحياة الاقتصادية، وذلك من خلال التحكم باتجاهات التعامل النقدي في السوق، وضبط السياسة النقدية، وتوجيه الموارد ومجالات الإنتاج نحو الاستخدام الأمثل، وإصدار الأوراق النقدية، والمحافظة على مستويات الدخول والأسعار، ومراقبة أسعار الصرف، واتخاذ التدابير اللازمة لاستقرار الحياة الاقتصادية، إلى غير ذلك من المهام والوظائف الكثيرة.

غير أن البنك المركزي يزاول وظائفه عامة ومباشرة لضبط عرض النقد والتحكم بالقاعدة النقدية، وأهمها متطلبات الحد الأدنى للاحتياطي، وتطبيق آلية سعر الخصم، ودور المقرض الأخير، وعمليات السوق المفتوحة، وبالرغم من أهمية الأدوار الوظيفية التي ينهض بها البنك المركزي من خلال تحمله لأعباء المسؤولية القانونية فإن ثمة اختلالات وإشكالات جوهرية يواجهها في إطار علاقته مع الجهاز المصرفي الإسلامي الذي يعتمد آلية التعامل المصرفي الخالي من الربا.

وتنحصر مشكلة البحث في التناقض الواضح بين مهام الرقابة القانونية للبنك المركزي المستمدة من أحكام وتشريعات وضعية وبين مهام الرقابة الشرعية للمصرف الإسلامي المستمدة من أحكام الشريعة وقوانين الفقه الإسلامي، ويشكل الفائض الربوي جوهر المفارقة بين الرقابتين وبالتالي يشكل جوهر المشكلة التي يتمحور حولها مدار البحث.

ومن هنا فإن البحث يفترض أن التعامل المصرفي الخالي من الربا هو المعيار الموضوعي السليم والأكثر ملاءمة لبلورة علاقات جديدة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي، تتضمن أشكال الاستثمار الشرعي لرأس المال النقدي، وتستوعب كافة أنماط التبادل الأخرى الخالية من الربا. ونتيجة لذلك فقد جاء البحث مشتملاً على المحاور الأساسية لاختلالات العلاقة في ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: بعنوان: نشأة وتطور العلاقة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي، ويندرج تحته نشأة البنك المركزي، ونشأة وتطور البنى الوظيفية والبحثية في المصرف الإسلامي، وتطور العلاقة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي، ومنشأ اختلال العلاقة القانونية بينهما.

المبحث الثاني: بعنوان: متطلبات الحد الأدنى للاحتياطي النقدي. ويندرج تحته مفهوم وطبيعة اختلال العلاقة للاحتياطي النقدي، وعلاقة الاحتياطي النقدي بالزكاة، والفائدة المستحقة.

المبحث الثالث: بعنوان: وظيفة المقرض الأخير وسياسة سعر الخصم وعمليات السوق المفتوحة.

المبحث الأول

(نشأة وتطور العلاقة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي)

نشأة البنك المركزي

ظهرت فكرة إنشاء البنك المركزي بصيغته التنظيمية المعاصرة مع نشوء الدولة الحديثة وسيادة القانون فيها. وتحولت الأعمال والواجبات المنوطة بالبنك المركزي من الحالة التقليدية الأولة التي لم تخضع لمفاهيم ومبادىء واضحة ومحددة إلى حالة وظيفية أخرى تقوم على مبدأ العلم والفن في آن واحد، معتمدة على مبادىء واضحة في سياسة التدخل في الحياة الاقتصادية تحقيقاً لأهداف المصلحة العامة والعدالة الاجتماعية والتخطيط الاقتصادي (البنك المركزي الأردني، 1989، ص1).

والواقع أنه حتى نشوء الدولة المعاصرة لم تظهر أهمية وجود بنك مركزي أو سلطة مالية ومصرفية تابعة لكيان الدولة إلا في سياق أزمة تجارية وقعت في أمريكا عام 1907م، وقد أفصحت هذه الأزمة عن أهمية قصوى لوجود هيئة مصرفية تشرف على النشاط المصرفي برمته وتتمتع بسلطات حقيقة ممنوحة من الدولة نفسها، فكان إنشاء أول بنك مركزي في أمريكا عام 1920 تخضع له في أعمال الرقابة والإشراف سائر المؤسسات المالية والمصرفية (عجمية، 1975م، ص197- 198).

ومع أن تبرير الواقع لممارسة البنك المركزي لمسؤولياته المصرفية يدخل في نطاق واجبات الدولة ومسؤوليا ا المباشرة في حفظ الأمن الاقتصادي وعدم حدوث أية اختلالات تضر بمصالح الأفراد، فإنه يبقى مثار جدل إلى أي مدى يمكن أن تطغى تدخلات الدولة تحت ذريعة المحافظة الأمنية المتعلقة بسياسة المال على حرية الأفراد والجماعات وممارسة حقها وحريتها في استخدمات الودائع وتوجيه الاستثمار. ولربما تصبح هذه الرؤية أكثر مصداقية وقبولاً من إمكان رفضها أو عدم الاكتراث بالنظر إليها إذا علم أن البنك المركزي ما زال يواجه اختلالات مالية واقتصادية في ظل رقابته الصارمة على مؤسسات المال ونشاط البنوك، وحتى أن نظام الاحتياط الفيدرالي (Federal Reserve System)، الذي يقوم بمهمة الإشراف على البنوك والنظام النقدي في أمريكا قد حقق فشلاً ذريعاً في معالجة ثلاث أزمات اقتصادية عنيفة متتالية أدت إلى تراجع كبير في الاقتصاد الأمريكي، يقول "فريدمان" أحد مشاهير المدرسة النقدية في الاقتصاد المعاصر حول مسألة تدخل الحكومة عن طريق نظام الاحتياط الفيدرالي إن الحكومة "تحملت هذه المسؤولية بشكل غير بارع بحيث أ ا أحالت ما كان يمكن أن يكون ركوداً اقتصادياً معتدلاً إلى كارثة اقتصادية كبيرة" (فيردمان، 1987م، ص39).

ولكن في الوجه المقابل لم يكن تدخل الدولة في الإسلام في نشاطات الأفراد مرهوناً بإرادة مطلقة، ولم تكتسب حق التدخل إلا في إطار قواعد وضمانات محددة، مثل: تحقيق أهداف المصلحة العامة، والالتزام بالمقاصد الشرعية، وعدم التعسف في أسلوب التدخل (النبهان، 1981م، ص122- 125)، لأن الفرد هو محور اهتمام الشريعة في تقنين الأحكام، وأن إطلاق إرادة الفرد لتنمية شخصيته لا تنطبق إلا من مبدأ الحرية التي رعاها الإسلام في تنظيماته لشؤون الحياة.

ويمثل "بيت المال" صورة تطبيقية تقريبية لتدخل الدولة الإسلامية في مجال سياسة المال وبعض وجه النشاط الاقتصادي، ويعد بذلك المؤسسة الاقتصادية الأولى في النظام الاقتصادي الإسلامي من حيث ما يقوم

به من أدوار اقتصادية مشا ة إلى حدٍ ما بعض أدوار البنك المركزي، ولكن مع وجود الاختلاف الجوهري عما هو متحقق حالياً من أنشطة اقتصادية واسعة، وتبادلات مصرفية معقدة يقوم ا الجهاز المصرفي بوجه عام.

وفي هذا الصدد يمكن حصر أبرز المسؤوليات المصرفية لبيت المال في الأوجه الآتية (عبد المنان، ص 205):

أولاً: المحافظة على أموال المسلمين المودعة في خزانة الدولة على شكل أمانات تسترد وقت الحاجة إليها من قبل أصحا ا.

ثانياً: المسؤولية المباشرة عن الأموال التي تقع ضمن ملكية الدولة، وصرف هذه الأموال في تسديد رواتب الجند وشراء معدات الحرب ورعاية المصالح العامة للبلاد.

ويتضح من ذلك أن نشأة بيت المال من خلال البدايات الأولى لظهور الدولة الإسلامية في المدينة يشكل النواة الحقيقة لفكرة مصرف مركزي إسلامي، وذلك أن من أهم الواجبات الموكولة للبنك المركزي قيامه بتسديد مدفوعات الدولة وحفظ ودائعها ومعالجة جوانب العجز في موازنتها لا سيما في حالة الحروب والأزمات إضافةً إلى دوره في إدارة وتنظيم النقد، والتحكم في آليات العرض النقدي وفقاً لسياسات التوسع والإنكماش الاقتصادي، وحسبما تقتضيه ضرورة المصلحة العامة موع الأفراد.

نشأة وتطور البنى الوظيفية والبحثية في المصرف الإسلامي

أولاً: تطور البنى الوظيفية:

يعد مبدأ تحريم الربا أو ما يسميه البعض إلغاء العائد على رأس المال الحافز الأهم في بلورة فكرة إنشاء المصارف الإسلامية. إلا أن هذه الفكرة لم تظهر إلى حيز الوجود حينما ولدت الدولة الإسلامية في ا تمع المدني الذي أعلن الخروج على المرابين وترسيخ التحريم القاطع لأية زيادة ربوية فوق رأس المال، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ لَم تفْعلُوا فَأْذَنوا بِحربٍ مِن اللهِ ورسولِهِ وإِنْ تبتم فَلَكُم رؤوس أَموالِكُم لا تظْلِمونَ ولا تظْلَمونَ﴾ (البقرة: 279)، ولم تتبلور فكرة وجود مصرف إسلامي إلا بعد ازدياد عمليات التبادل وتعقد أنشطة الحياة الاقتصادية وانتشار أسواق تعتمد كلياً في رواجها وكسادها على أسعار ومعدلات الربا.

ومما لا شك فيه أن الواقع الاقتصادي والاجتماعي أسهم بشكل واضح منذ بدايات هذا القرن بإعادة التفكير وإحياء الإرادة والعزيمة لدى الشعوب الإسلامية بضرورة مقاومة هيمنة الاستعمار الذي اقتسم خيرات الشعوب المسلمة وصنفها إلى دول متخلفة أو نامية تستجدي مؤسسات المال الدولية للحصول على القروض الربوية والمساعدات أو أي شكل من أشكال التبعية. وإنصافاً للحقيقة فإنه يمكن اعتبار الصحوة الإسلامية التي

ابتدأت انطلاقتها ما قبل منتصف هذا القرن هي أول من نادى في إطار الفكرة الجماعية الموحدة لاستئصال هيمنة المستعمر وتحرير الشعوب المسلمة من طوق التخلف المفروض عليها(1).

وكانت المحاولة الأولى لبناء الصرح المصرفي الإسلامي في عام 1963م من خلال مشروع "بنوك الإدخار المحلية" الذي باشر أعماله المصرفية التنموية في قرية "ميت غمر" في مصر وفق مبدأ تحريم الربا (ريدي، 1970م، ص30). وبالرغم من قصر الفترة الزمنية التي عاشتها هذه المحاولة والتي لم تتجاوز أربع سنوات فهي تبقى التجسيد الأول للطروحات المصرفية الإسلامية وقدرته على تغيير النمط المؤسسي الغربي في مجال المصارف وتكييفه مع اتجاهات الوسط الاجتماعي الإسلامي المغاير من الناحية الحضارية والنفسية، (رفيق المصري، 1987م، ص 325- 326).

ومع بداية السبعينات دخلت أفكار المصرف الإسلامي في تطبيقات جادة وإسهامات مهمة ابتدأت بانعقاد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة عام 1976م، ومن بعده المشروع المصرفي لنموذج اقتصادي متكامل لا يعمل بسعر الفائدة قدمه مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان، وتوسع بعد ذلك البنيان الوظيفي لجهاز المصرف الإسلامي ليمتد إلى (45) دولة عربية وغير عربية وانتقلت بعض الدول إلى أسلمة النظام المصرفي كاملاً مثل إيران والباكستان والسودان (الخليفة، 1996م، ص 53).

ثانياً: تطور البنى البحثية:

فقد رافق عملية التوسع في إنشاء المصارف الإسلامية اهتمام متزايد في تأصيل الأفكار المصرفية، وفق الشريعة الإسلامية، وتنامى هذا الاهتمام الفكري وبخاصة في عقد الثمانينات حتى كاد أن يغطي مساحة واسعة من أشكال النشاط المصرفي، واشتمل البحث حينئذٍ على عناوين بارزة متنوعة، مثل بيع المرابحة والمضاربة والمشاركة والتأجير التمويلي والإجارة المنتهية بالتمليك، ومناقشة الحكم الشرعي فيما يتعلق بتوزيع العائد على الاستثمار، والاعتمادات المستندية، وخطابات الضمان والأوراق المالية وعمليات المقاصة وشهادات الاستثمار، وكذلك التطرق إلى بعض القضايا المهمة مثل تحليل الجوانب المحاسبية والصعوبات التي تواجه المصارف الإسلامية وكيفية توظيف الموارد واستخداما ا ودور الرقابة الشرعية وعلاقة بعض القيم الإسلامية بأداء عمل المصارف الإسلامية، مثل: علاقة المصرف الإسلامي بالعقيدة والأخلاق والدعوة والزكاة وتنمية ا تمع، وإسهامات هذه المصارف بمنح القرض الحسن وتمويل صغار المنتجين والأسر الفقيرة والمنتجة وقطاعات الحرفيين إلى غير ذلك من المهام الكثيرة.

---

(1) وقد قاد الصحوة الإسلامية نفر من رجال الاقتصاد المسلمين ونادوا بتطبيق التصورات الشمولية لفكرة الإسلام، ومن هؤلاء سيد قطب ومحمود أبو السعود، ومحمد عبد الله العربي، وعيسى عبده، وعبد القادر عوده، ومما تجدر الإشارة إليه أن الباكستان قد استعانت ببعض مفكري الصحوة الإسلامية في عهد مؤسسها محمد علي جناح لصياغة نظمها الاقتصادية وبخاصة المصرف المركزي، حيث انتهت الآن إلى أسلمة النظام المصرفي بكامله. (انظر: عبد السميع المصري، 1987م، ص 198).

وتنوعت آليات العمل البحثي عبر أساليب كثيرة منها عقد المؤتمرات والندوات والحلقات في دول كثيرة شارك فيها العديد من فقهاء الشريعة وعلماء الاقتصاد وخرجت بتوصيات لا حصر لها[2]. ومنها إصدار الدوريات المتخصصة عن طريق مراكز البحث العلمي وقيام الكثير من المصارف الإسلامية بنشر وإصدار الدوريات المالية والاقتصادية حيث تقدم شروحات نظرية وتطبيقية معاصرة في مجال الاقتصاد الإسلامي[3]. ومنها إنشاء مراكز بحث وجميعات وأقسام أكاديمية جامعية في كليات الاقتصاد والشريعة في بلدان كثيرة أسهمت في ازدياد الأهمية الكبيرة لواقع المصرف الإسلامي، وقد نتج عن هذه المراكز والمؤسسات البحثية مناقشة المئات من رسائل الدراسات العليا على مستوى الماجستير والدكتوراه[4].

---

[2] وللمثال على هذه المؤتمرات نشير إلى عينة قليلة منها تتضمن سبعة مؤتمرات وندوات من بين العدد الكبير منها:

1. مؤتمر دور البنوك الإسلامية في التنمية في مصر، المنصورة، 1981م.
2. ندوة البنوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بنك فيصل الإسلامي المصري، 1983م.
3. ندوة المصارف الإسلامية وتمويل التنمية، السنغال، 1986م.
4. سمنار عن البنوك الإسلامية في البلاد غير الإسلامية، الهند، 1978م.
5. المؤتمر العام الثاني للبنوك الإسلامية: استراتيجية البنوك الإسلامية، الخرطوم، 1988م.
6. ندوة المصارف الإسلامية: الواقع والتطبيق العملي، الأردن، 1988م.
7. الندوة الدولية للأساليب المصرفية الإسلامية في تمويل الإسكان، بنك التنمية الإسلامي، 1991م.

[3] وهناك بعض الدوريات المتخصصة في مجال المصارف الإسلامية ودوريات أخرى تصدر عن بعض المصارف الإسلامية، ويمكن بيان عينة منها تشمل سبع دوريات، وعلى الوجه الآتي:

1. مجلة البنوك الإسلامية، جامعة الأزهر.
2. Journal of Islamic Banking.
3. الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي.
4. المال والاقتصاد، بنك فيصل الإسلامي السوداني.
5. المقتصد، بنك التضامن الإسلامي، السودان.
6. النور، بيت التمويل الكويتي.
7. دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، جدة.

[4] وفي هذا ا ال نسوق طائفة من أبحاث ورسائل الدكتوراه، ونشير إلى سبع رسائل منها، مع العلم أن الأعداد الهائلـة في هذا ا ال علاوة على رسائل الماجستير، ومن رسائل الدكتوراه في المصارف الإسلامية:

1. رفيق المصري، مصرف التنمية الإسلامي، فرنسا، جامعة رين، 1975م.
2. عبد الله بن محمد الطيار، البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، جامعة الإمام محمـد بـن سـعود الإسـلامية، 1402هـ.
3. سامي حمود، تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، جامعة القاهرة، 1976م.

ولكن مع وجود مثل هذه التغطية شبه الشاملة لقضايا المصرف الإسلامي في مجال البحث العلمي فإنه لا زال هناك مشكلات حقيقية تواجه انطلاقة المصرف الإسلامي في واقع الحياة، ومن المؤكد أن ظهور هذه المؤشرات في سياق الحديث عن نشأة وتطور البنى الوظيفية والبحثية للمصرف الإسلامي لا تعد من قبيل الثغرات الاختلالية إلا بالقدر الذي لا يعكسه جوهر النظام المصرفي الإسلامي على واقع الحياة المعاصرة، وأيضاً بالقدر الذي لا يرقى فيه هذا التطور إلى الطموحات والتطلعات المنشودة، وفي هذا الصدد تعتبر أهداف الرفاه الاجتماعي وتحقيق أغراض التنمية وفق أسس شرعية غير ربوية من أكثر الرؤى قبولاً وأعمقها غوراً في محاولة الإنعتاق من سيطرة الاقتصاد على علاقات الأفراد والدول، وأيضاً علاقات المصرف الإسلامي مع وجوده الشرعي في إطار التعامل مع السلطات المنظمة ممثلة بالبنك المركزي، مما يعني بالتالي تكريس الجهد العلمي لاستنباط علاقات جديدة متميزة وفق التكييف الشرعي للحياة المعاصرة.

تطور العلاقة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي:

تتأثر علاقة البنك المركزي بالمصرف الإسلامي تبعاً لطبيعة العمل المصرفي الملتزم بأحكام الشريعة الإسلامية التي تمثل قانوناً جوهرياً في تقييم أداء المصرف الإسلامي ومعاملاته من حيث الصحة أو البطلان.

ولذا فإن إجراءات المصرف الإسلامي تخضع لثلاثة أشكال من الرقابة وهي:

أولاً: الرقابة الشرعية: ويختص ا فقهاء متمرسون في أحكام المعاملات المالية، ويستند تبرير وجود مثل هذه الرقابة انطلاقاً من التزام المصرف الإسلامي بعدم التعامل بالربا أخذاً وعطاءً.

ثانياً: الرقابة الفردية أو الداخلية: ويقوم ا مجموعة المساهمين لأ م أصلاً أصحاب رأس مال.

ثالثاً: الرقابة القانونية: وتتولى الدولة مسؤولية القيام ذه الرقابة من خلال البنك المركزي، وتبرر هذه الرقابة على أساس أن المصرف الإسلامي يمارس نشاطاته المصرفية في إطار دولة يحكمها قانون ودستور وتشريعات خاصة ا.

---

4. مشعل خليل المشعل، بيت التمويل الكويتي: القدرة على الحياة والنمو كمؤسسة مالية لا ربوية، جامعة الولايـات المتحدة الدولية، 1987م.
5. طه أحمد الطيب، بريطانيا: بعنوان:
The Impact of religion on management control system of banks: The case of Islamization in Sudan 1987.
6. الطيب محمد حامد التكينة، الخدمات المصرفية في ظل الشريعة الإسلامية، جامعـة أم القـرى، مكـة المكرمـة، 1983م.
7. شعبان سعد أبو فرج، موقف الشريعة الإسلامية من المعاملات المصرفية الجارية، جامعة الأزهر، د.ت.

والواقع أن المصرف الإسلامي يواجه اختلالات في علاقات العمل المصرفي في جميع أشكال الرقابة المفروضة عليه، ففي جانب الرقابة الشرعية مثلاً يواجه صعوبة ازدواجية التخصص لهيئة الرقابة الشرعية، أي عدم وجود فقهاء يحيطون بجوانب العمل المصرفي وإجراءاته المتنوعة بشكل كافٍ، علاوة على الاكتفاء أحياناً بوجود مستشار شرعي بدلاً من وجود هيئة رقابة شرعية متكاملة (ملحم، 1989م، ص257).

وأما في جانب الرقابة القانونية –وهي محل البحث- فإن الاختلالات الوظيفية للمصرف الإسلامي تظهر بوضوح من خلال العلاقات الائتمانية والنقدية مع البنك المركزي على ما سيأتي بيانه، ويكتسب البنك المركزي حقه في فرض الهيمنة والتحكم في السياسة المصرفية للبنوك لأنه يمثل السلطة الفعلية لإرادة الدولة في تطبيق القانون، ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية تمنح الدولة سلطات ومسؤوليات مباشرة في رعاية المصالح العامة، والمصلحة العامة هي كل ما يرفع حرجاً أو يدفع ضرورة قطعية عن سائر الأفراد (الغزالي، 1971م، ص207)، ويستند التكييف الشرعي في جوهره حول هذه المسألة إلى ما يطلق عليها فقهاء الشريعة مصطلح "المقاصد الشرعية"، ويعني حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث اعتبروا أن هذه المقاصد تقع في رتبة الضروريات وأن الوسائل المؤدية إلى صيانتها والمحافظة عليها هي من أقوى المصالح (الغزالي، د.ت، ص 174)، ولذا فإن تدخل البنك المركزي ذا الوجه يعد ضرورة لحفظ المال ومن ثم فهو مصلحة أكيدة يحث عليها الشرع.

إلا أن تدخل البنك المركزي في هذا ا ال ليس مقتصراً على هدف المال وإنما يمتد تأثيره لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية الشاملة من خلال توجيه الاستثمارات في قطاعات محددة واستخدام الأدوات النقدية المناسبة في حالات التوسع والإنكماش الاقتصادي ومراعاة حالات التوازن الاجتماعي بين المستثمرين والمدخرين وما شابه ذلك من إجراءات (النبهان، 1986م، ص101).

ويعود سبب نشوء الاختلالات في علاقات المصرف الإسلامي بالبنك المركزي إلى وجود التناقض الواضح في عملية الرقابة الشرعية المستمدة من أصول الشريعة الإسلامية وعملية الرقابة القانونية للبنك المركزي المستمدة من قوانين وضعية. ولذا فإن إعادة تصويب مثل هذا الواقع الذي نشأت فيه المصارف الإسلامية وهو يفتقر إلى معطيات الشريعة يقتضي النظر الجاد في محاولة استنباط علاقة جديدة بين المصرف الإسلامي والبنك المركزي أكثر ملاءمة لأنظمة ونشاطات المصارف الإسلامية الخالية من الربا (قبلي، 1986م، ص16). ولا شك أن محاولة إيجاد علاقة مصرفية مستنبطة من واقع الحياة المعاصرة في إطار أحكام الشريعة لا يعتمد في نجاحه على إلغاء العائد على رأس المال أو عدم التعامل بالربا فحسب، حيث أن من المعروف أن حركة المصرف الإسلامي تخضع في ممارسة نشاطا ا لأوعية تنظيمية مستوحاة تماماً من هياكل المؤسسات الربوية دون إحداث فحوصات عميقة للفرق الجوهري بين الاتجاهين.

ومن هنا فإنه ينبغي ولو بشكل تدريجي الأخذ بقاعدة التغيير الجوهري وإعادة ترتيب أوضاع المنشأة المصرفية الإسلامية والمؤسسة الشرعية اللاربوية وفق رؤى وأطر وهياكل جديدة تتناسب مع طبيعة الطرح التكاملي والشمولي لمنهج الإسلام (الخليفة، 1996م، ص 56- 57) .

منشأ اختلا العلاقة القانونية بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي :

يعود منشأ الاختلال لواقع العلاقة المتبادلة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي إلى عدم وجود صياغة شرعية ملاءمة لطبيعة عمل الجهاز المصرفي الإسلامي. فالتشريعات القانونية السائدة لا تفصل في مبدأ الرقابة بين مصرف إسلامي وآخر غير إسلامي، مما ينتج عن ذلك إخضاع عمليات الجهاز المصرفي الإسلامي لنفس الإجراءات القانونية مع عدم تجانسها وتباينها الواضح مقارنة بالبنوك الأخرى .

فالبنوك بوجه عام إما أن تكون تجارية أو غير تجارية، والبنوك التجارية تساهم في إعادة تدوير الأموال وسرعة تسييلها أكثر من البنوك غير التجارية ، لأ ا تعتمد بالدرجة الأولى على الودائع تحت الطلب المسحوبة بشيك، وودائع أخرى قصيرة الأجل، ولاشك أن هذه الآلية تؤثر على القاعدة النقدية وعرض النقود مما يدخل مباشرة في إطار اهداف البنك المركزي الرامية لضبط عرض النقد وسياسات الائتمان، وخلافا لذلك فإن البنوك الإسلامية لا تعتبر تجارية بالمعنى الشائع حيث لم تباشر عمليا ا المصرفية وفق الأساليب المعتمدة من البنوك التجارية، ولذلك لا تؤثر بنفس الدرجة على العرض النقدي(حسن،1985م،ص29) .

وفي إطار العلاقة غير المتكافئة في فرض التشريعات القانونية بين البنوك العاملة مجتمعة، فإنه ينبغي إعادة المصرف الإسلامي وفق أسس أخرى غير تجارية،لأن المصرف الإسلامي يقوم بكافة العمليات المتخصصة في ا الات الاستثمارية مثل الزراعة والصناعة والمقاولات والتنمية وغيرها، ومن شأنإحداث أية تغييرات جوهرية للرقابة القانونية المفروضة على سياسات المصرف الإسلامي أن تحد من نسب الحد الأدنى للاحتياطي، أو تعيد تكييف هذه النسب بناء على نفس المنطلقات التشريعية التي دف إلى حماية ودائع الأفراد،وذلك أن مجال النشاط المصرفي الإسلامي لا يقوم على توظيف ودائع الأفراد على أساس مبادلة النقد وإنما استثمار هذه الودائع وتحملها لمخاطر الاستثمار بين المودع والمصرف الإسلامي واشتراك الطرفين في نتائج الربح والخسارة .

وكذلك فإن إعادة النظر في منشأ الرقابة القانونية ومحاولة تصويبه يسمح بتغييرات جوهرية لاتساق أداء المصارف الإسلامية في نطاق الإقليم الواحد بدلا من تقسيم بعضها إلى بنوك تجارية والبعض الآخر إلى بنوك غير تجارية. ويسمح في نفس الوقت بتوحيد النماذج المخططة من البنك المركزي وفق النشاطات المصرفية الحقيقية التي يمارسها المصرف الإسلامي واعتماد الفتاوى والتعاملات الشرعية التي يلتزم ا مما يؤكد ضرورة إعفاء المصرف الإسلامي من نسب الاحتياطي الثابتة وإعفائه من القيود المفروضة على ممتلكاته من الأصول الثابتة أو المنقولة حيث لا وجود لأخطار محتملة لعدم وجود القروض أصلاً(المصدر

نفسه،ص30-32)، وبخاصة أن المصرف الإسلامي أقدر على توظيف الائتمان نحو المناشط المطلوبة بما يحقق أهداف البنك المركزي لأنه شريك مع العميل في مناحي الاستثمار المختلفة (قيلي، 1986م، ص17).

المبحث الثاني

متطلبات الحد الأدنى للاحتياطي النقدي

مفهوم وطبيعة اختلال العلاقة للاحتياطي النقدي:

يشترط البنك المركزي على سائر البنوك التابعة له بوضع حد أدنى من الاحتياطي النقدي في خزائنه لمواجهة الحالات الطارئة، ويتخذ هذا الاحتياطي شكل الرصيد القانوني الفوري لضمان ودائع العملاء. ويلجأ البنك المركزي في العادة لاستخدام هذا الاحتياطي للتأثير في حجم الائتمان وعرض النقد، والواقع أن فرض أية زيادة على متطلبات الاحتياطي القانوني تعني إضعاف القدرة لدى البنوك العاملة على إعطاء القروض، وقد تلجأ بعض البنوك إلى شباك الخصم لتعويض النقص في الاحتياطي حينما تواجه ضغوطاً من جراء شراء السندات في عمليات السوق المفتوحة.

وعلى أية حال فإن البنك المركزي يستطيع استخدام كامل سلطته في تغير نسب الاحتياطي، مثلما يستطيع تماماً أن يمارس صلاحياته في تغيير أو إيقاف نشاطات البنك إذا تعرضت مصالح المودعين أو كادت أو تتعرض لأخطار محققة (عطية، 1405هـ، ص 65). وفي حالة تغيير نسب الاحتياطي يتمكن البنك المركزي من تقييد الودائع الآجلة بنسب أقل من الودائع تحت الطلب، لأن الأولى لا تحتمل عنصر المخاطرة مثل الثانية. وأحياناً تفرض نسب احتياطي أعلى على البنوك الكبيرة من البنوك الصغيرة بعدم إحباط شعورها ووجودها المصرفي وبالتالي خروجها من السوق (سيجل، ص 265- 266).

غير أن البنك المركزي يلجأ إلى فرض نسبة زيادة ربوية على حالات العجز للبنوك التي لا تتمكن من تسوية أوضاعها ضمن الحدود الدنيا للاحتياطي القانوني. ولا شك أن فرض هذه الزيادة يشكل اختلالاً واضحاً في علاقة البنك المركزي بالمصرف الإسلامي، لأن الأخير لا تتماشى معاملاته المصرفية خلافاً للطريقة المثلى القائمة على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن تقرير أية زيادة ربوية على علاقاته المصرفية تسبب له إحراجاً في ثقة المتعاملين علاوة على خرق القواعد الشرعية التي يلتزم ا.

ومن هنا فإنه لا بد من إعادة تكييف أو تصويب أوضاع الاحتياطي القانوني لينسجم مع معطيات العمل المصرفي الإسلامي، وتبرز أهم الأفكار المطروحة في هذا ا ال على النحو الآتي:

1- أن يقوم البنك المركزي بإعفاء الودائع الاستثمارية لدى المصرف الإسلامي من حسابات وقيود الاحتياطي القانوني، لأن هذه الودائع مشروطة على المصرف الإسلامي من قبل العملاء لاستخدامها في مجالات إنتاجية ومشروعات ربحية وليس تعطيل الاستفادة منها لتغطية متطلبات الاحتياطي القانوني (قيلي، 1986م، ص17).

2- عدم إلزام المصرف الإسلامي بأية متطلبات للاحتياطي القانوني إلا في حدود نسب أقل من غيرها من البنوك التقليدية، وذلك بالقياس على إمكانية خفض نسب الاحتياطي للبنوك الصغيرة والودائع لأجل وغير ذلك، وأن يتم هذا الإجراء من خلال فهم قاعدة الغنم بالغرم والآلية التي تنسجم معها، حيث ما زال المصرف الإسلامي لا يتساهل في قبول الفائض الربوي المترتب على مساهماته في الاحتياطي النقدي.

3- عدم تطبيق سعر الفائدة الجزائي على المصرف الإسلامي في حال عدم الوفاء بالحد الأدنى لمتطلبات الاحتياطي القانوني واستبداله بنظام غرامة مرتبط بحجم التجاوز (مجلس الفكر الإسلامي، 1984/، ص 80)، وذلك انسجاماً مع واقع العمل المصرفي الإسلامي الخالي من الربا.

4- إعادة تبويب المصرف الإسلامي في نطاق بنوك إسلامية وليس بنوك تجارية بحيث تأخذ الصيغة الجديدة مفهوم الاتجاه المهني والتنموي والمؤسسي الذي يسهم في مشروعات ذات أهداف متعددة، إلى جانب مراعاة طبيعة العمل المصرفي الذي لا يعتمد المبادلة بالنقد وسياسة القروض قصيرة الأجل والسحب على المكشوف القائم على مبدأ الربا (السالوس، 1983م، ص74)، مما يعزز فكرة عدم تأثير المصرف الإسلامي على العرض النقدي مثل غيره من البنوك التجارية التي تعتمد مبدأ الربح السريع وتدوير النقد وسرعة تسييله والتأثير على القاعدة النقدية والعرض النقدي بشكل مباشر، وبالتالي فإن إعادة التبويب وتصنيف المصرف الإسلامي وفق هذه المعطيات يساعد في إيجاد تسهيلات للتعامل معه في تطبيق سياسة الاحتياطي القانوني لضعف علاقته وتأثيره على العرض النقدي.

5- أن يسهم المصرف الإسلامي من جهته بتقنين عملياته المصرفية من حيث حجم الودائع وأنماط الاستثمار لمدة قصيرة أو متوسطة الأجل وضبط سياسة الائتمان والتعامل مع الأسواق المالية وما شابه ذلك وربط جميع هذه المؤشرات بقدرة المصرف على الالتزام القانوني بالحد الأدنى للاحتياطي وذلك للحيلولة دون الوقوع في إشكالات الفائض الربوي.

الاحتياطي النقدي والزكاة:

ينشأ عن تطبيق البنك المركزي لنسبة حد أدنى للاحتياطي القانوني على المصرف الإسلامي علاقة اختلالية بينهما من جهة تعطيل الاحتياطي النقدي عن الانتفاع وتعلقه بحق الزكاة. وذلك أن المصرف الإسلامي لا يتمكن أو على الأقل لا يستعد من الناحية العملية لاستقطاع أية نسبة زكوية عن الاحتياطي النقدي لأنه من قبيل الأموال المحتجزة غير المنتجة والتي لا تحقق عائداً أو مردوداً اقتصادياً لأصحا ا، ولربما تعد هذه العملية من وجهة نظر المصرف الإسلامي غير منطقية لأن خصم نسبة الزكاة من الاحتياطي يعني تآكل مستمر لرأس المال المعطل، ويفضي هذا الوضع في النهاية إلى خسارة محققة في القيمة الإجمالية لرأس المال، وذلك من وجهين أحدهما أن رأس المال المودع على شكل احتياطي لا يستفاد منه في عمليات المشاركة أو المرابحة أو أية عملية إنتاجية ممكنة، وثانيهما أنه رأس مال معطل عن إمكانية تحقيق ربحية مفترضة من قبل المساهمين والمودعين، ومن أجل ذلك فإن المصرف الإسلامي يلجأ عن طريق آلية الرقابة الشرعية إلى الأخذ

بفتاوى مبنية على أساس رخص شرعية أو بالأحرى اتخاذ مواقف متساهلة في هذا الجانب لتجاوز إشكالية العلاقة الاختلالية في مجال دفع الزكاة، ويتضح هذا المنحى وفق كثير من المبررات أمها (السائح، 1987، ص15):

- الزكاة لا تجب في نصاب مشترك.
- لا يجوز للشريك أن يخرج زكاة عن شريكه إلا بإذنه.
- إن المصرف الإسلامي لا يملك الاحتياطي ملكاً مطلقاً لأنه في حكم الودائع والأمانات المخصصة لغرض خاص.
- حجية تصرف عثمان ﷺ حيث ارتأى بعدما تكاثرت الأموال في عصره أن تتبعها لاستخراج الزكاة منها يشكل ضرراً بأصحا ا ففوض الأداء إليهم بإجماع الصحابة، وصار أرباب الأموال كالوكلاء عن ولي الأمر.

ولكن لا تعد هذه الأدلة والتبريرات سليمة من الوجهة الشرعية بقدر ما هي سليمة من الوجهة التكييفية، حيث ترمي إلى تجسير العلاقة الاختلالية بين الرقابة القانونية والرقابة الشرعية، وهي في رأي الباحث محاولة لتضييق حدة الاختلالات وتأثيرا ا بمخارج شرعية ينقصها الإحاطة والشمول، ويمكن توضيح ذلك بالنقاط الموضوعية الآتية:

1- أن الفقهاء ناقشوا وجوبية الزكاة في النصاب المشترك فيما يدخل في موضوع الخلطة، وكان المقصود عندهم بالخلطة الاشتراك في تربية وملكية الأنعام لأكثر من شخص، غير أن الشافعية ذهبوا إلى أبعد من ذلك فقاسوا خلطة الأنعام على خلطة الزروع والثمار والدراهم والدنانير، وقالوا بأن الخلطة تؤثر في الدراهم والدنانير (النووي، 172/2،- 173). وبالتالي فإن دفع الزكاة في المال المشترك يتأثر وفق تغير الأنصبة لأن النصاب المشترك يعامل كوحدة واحدة، وستتبع ذلك أن الشرك يدفع زكاة مال شريكه لأن المال هنا يصب في قناة زكوية واحدة.

2- والقول بأن الاحتياطي يدخل في باب الأمانات للغير وأنه غير مملوك على إطلاقه للمصرف الإسلامي هو قول غير سديد لأن الاحتياطي يسهم من وجهة النظر الائتمانية في ضمان تغطية نقدية لأية مخاطر محتملة ضد ودائع الأفراد، أي أنه يقوم بدور وظيفي لمصلحة النشاط المصرفي لسائر العمليات المنوطة به. وإذا فرض جدلاً أن الاحتياطي من قبيل الأمانات فهي أمانات نقدية معطلة عن الانتفاع ا في مجالات إنتاجية غير تغطية الائتمان، وتدخل في حيز الاكتناز وحبس الأموال التي ى الإسلام عنها وحث على إخراج الزكاة فيها من أجل تسريع تداولها والاستفادة من تثميرها وتشغيلها بدلاً من حبسها[5]، فالمعلوم أن

---

[5] ويقاس على الاحتياط النقدي أية ودائع أخرى لدى المصرف الإسلامي يمكن أن تكون معطلة كالودائع تحت الطلب أو الجارية فإنه ينبغي على المصرف الإسلامي اقتطاع قيمة الزكاة عليها إذا توفرت الشروط، وفي هذا الصدد يقول عبد المنـان:

الثروة المعطلة تفقد (25%) من قيمتها الإجمالية عند دفع الزكاة في مدة (12) سنة، وتفقد (90%) من قيمتها الإجمالية في (100) سنة (قحف، 1979م، ص118). ويستفاد من ذلك أن على المصرف الإسلامي أن يحاول وضع أسس منهجية نحو إعادة صيغة التعاقد مع البنك المركزي حول قانونية التصرف بالاحتياطي وفق أشكال الاستثمار المختلفة، والاعتراف ضمنياً بعدم جدوى حبس أموال الغير وتعطيل الانتفاع ا مما يعزز من تضافر الجهود لحل مشكلة مطروحة واختلال قائم بدلاً من التماس مخارج تكيفية لهذه الغاية.

3- وأما الاحتجاج بتصرف عثمان رضي الله تعالى عنه بأنه لم يتتبع زكاة الأموال النقدية في عهده بسبب كثر ا وما تحدثه من حرج وضرر يعود على أصحا ا، فإن مثل هذا الاحتجاج لا يعتد به في هذا الزمان لأن الضرر المحتمل الوقوع على أصحاب الأموال حين زكا ا في ذلك الزمان غير ممكن وقوعه في هذا الزمان بفضل دقة الإجراءات المحاسبية وسهولة الوصول إلى القيود المالية لكل من وجبت عليه الزكاة في المكان والوقت المناسب. والأهم أنه إذا جاز قبول تصرف عثمان في زمنه فإنما يعود إلى ثقته بأن الناس سيقومون بدفع الزكاة عن خاطرهم لأ م علموا أولاً موقف الإسلام من مانعي الزكاة وبخاصة في عهد الخليفة أبي بكر رضي الله تعالى عنه حينما أشهر السيف في وجوه الممتنعين عن أداء الزكاة وقال قولته المشهورة: "والله لو منعوني عناقاً- وفي رواية عقالاً- كانوا يؤدو ا لرسول الله لقاتلتهم على منعها" (الشوكاني، 119/4) وهم ثانياً يحملون ضمائر حية مركوزة في أنفسهم أصح من ضمائر الناس في هذا الزمن لالتزامهم بتطبيق شعائر الإسلام وأحكامه وقر م من عهد الرسول ﷺ، ومع ذلك فإن عثمان رضي الله تعالى عنه لم يترك هذه المسألة إطلاقاً وإنما فرق بين الأموال الباطنة والظاهرة ولم يوكل جباية الأمواغل الظاهرة لضمائر الناس إذ لم تكن جبايتها أمراً عسيراً، ويظل تصرف عثمان رضي الله تعالى عنه اجتهاداً قائماً بذاته يصلح لذلك العصر.

ونتيجةً لذلك فإنه ينبغي على المصرف الإسلامي إعادة النظر في مسألة الزكاة المتعلقة بالاحتياطات المحتجزة، وأن يباشر وفق آلية اقتصادية مناسبة لاقتطاع نسبة الزكاة المقررة (عبد السميع المصري، 1988م، ص97) علماً بأن توزيع مقادير الزكاة المتحصلة تخضع للأسس المعمول ا في صندوق الزكاة التابع للمصرف الإسلامي أو أية جهة أخرى مؤتمنة، ويجوز أن تخضع أموال الزكاة لأوجه الاستثمار الشرعية في ظل رقابة وإشراف المصرف الإسلامي وأن توظف في مشاريع إنتاجية واسعة النطاق لتقليل التكلفة وتحقيق عوائد أعلى لمصلحة المستحقين حسب حصصهم أو الأسهم المستحقة لهم أو أية أطر هيكلية مناسبة لهذه الغاية.

"وهذه الضريبة على الودائع المعطلة لها ما يبررها لأ ا تحارب الميل إلى الاكتناز وتحفز الناس علـى الاسـتثمار في الأنشـطة الإنتاجية" (عبد المنان، ص191).

الاحتياطي النقدي والفائدة المستحقة:

يترتب في أغلب الأحيان على وجود الاحتياطي النقدي لدى البنك المركزي استحقاق فائض ربوي لمصلحة المصرف الإسلامي، والمعروف أن المصرف الإسلامي لا يتعاطى الربا أخذاً ولا عطاءً، ولذا فإنه يمتنع عن تحصيل هذا الفائض ويتخذ موقف الرفض القطعي من قبوله أو استخدامه في أي وجه من وجوه الانتفاع. والسؤال المطروح في هذا الجانب هو إلى أي مدى يمكن اعتبار مثل هذا الاتجاه سليماً؟ وهل ينسجم ذلك مع أهداف المصرف الإسلامي في تحقيق التنمية وبخاصة التنمية الاجتماعية التي محورها الإنسان؟ وأيهما أفضل استخدام هذا الفائض في تطويق مشكلات المجتمع وأهمها الفقر وفق نظرة فقهية معاصرة أم الاكتفاء بالوقوف عند ظواهر النصوص دون تتبع الجوانب الأخرى المحيطة بها؟

والواقع أن تكييف هذه المسألة وفق الأوضاع الاجتماعية المعاصرة يحتاج إلى المزيد من الاعتبارات الشرعية الشاملة ويتطلب جهداً علمياً يناط بمسؤوليات هيئات الرقابة الشرعية التابعة لجهاز المصرف الإسلامي، وأن مسألة أخذ الربا وتوزيعه في مجالات المصلحة أو عدم أخذه يخضع للكثير من الأسس، والمعايير ولعل من أهمها:

أولاً: أن تناول الحرام حينما يكون ملزماً لصاحبه، ولا مندوحة للكف عنه، وينسجم مع رعاية المقاصد الشرعية وتحقيق المصالح فلا بأس به ويمكن التصرف فيه. وفي هذا السياق يقول الإمام الغزالي في شفاء الغليل: فإن قال قائل: لو طبق الحرام طبقة الأرض أو خطة ناحية وعسر الانتقال منها... ودعت المصلحة إليه، فهل يسلطون – أي الناس- على تناول قدر الحاجة من الحرام لأجل المصلحة؟... قلنا: إن اتفق ذلك... فيجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة، ويترقى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمساكن؛ لأنهم لو اقتصروا على سد الرمق: لتعطلت المكاسب، وانبتر النظام، ولم يزل الخلق في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا. وفيه خراب أمر الدين وسقوط شعائر الإسلام... فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها وملائمتها لنظر الشرع، لا مرية فيه" (الغزالي، 1971م، ص 246).

ثانياً: مراعاة الأخذ بالقواعد الشرعية الكلية، ومحاولة تطبيقها في إطار الوقائع والقرائن المعتبرة والتي تعود بالنفع والخير على أفراد المجتمع مثل: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، "الضرر يزال"، "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، "الضروروات تبيح المحظورات"، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة"، وما شابه ذلك من القواعد الكلية (زيدان، 1986م، ص 97- 100).

ثالثاً: مراعاة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في إطار الإقليم الواحد، فالمعلوم أن البنك المركزي يمثل سلطة رقابية تابعة للدولة أو الكيان السياسي السائد، ومن ثم فإن موقف المصرف الإسلامي المتضمن رفض الفائض الربوي المستحق على ودائعه الاحتياطية يقضي بتحويل هذا الفائض تلقائياً إلى الخزينة العامة للدولة، ومن جانب آخر فإنه يقع على مسؤولية الدولة تأمين الحد الأدنى للفقراء من القوت واللباس والمسكن (ابن حزم، 156/6) وما شابه ذلك من الضروريات مثل تأمين الرعاية الصحية والتعليمية والأمنية،

فإذا كان الفقير مسلوباً في حقوقه من قبل القائمين على الأمر فليس من أدنى شك أن تصرف المصرف الإسلامي بتحويل الفائض الربوي إلى الدولة التي تنتزع حق الفقير أصلاً بدلاً من تحويله إلى المظلوم إنما هو تكريس لمبدأ الظلم وإعانة للظالم على ظلمه وحرمان للفقير.

ويقاس على الحكم الشرعي المتعلق بالفائض الربوي المستحق على الاحتياطي القانوني أية فوائض ربوية أخرى مستحقة للمصرف الإسلامي مثل الفائض الربوي المستحق على الأمانات النقدية التي يستودعها المصرف الإسلامي لدى البنك المركزي، حيث تنشأ هذه العملية حينما يواجه المصرف الإسلامي فائض سيولة أو ودائع إضافية لا تستوعبها قنوات الاستثمار المتاحة فيلجأ إلى استيداعها على شكل أمانات في خزائن البنك المركزي الذي يقوم بدوره بتوظيفها كو ا سيولة تدخل بحر الودائع فيترتب عليها فوائض ربوية مستحقة لمصلحة المصرف الإسلامي، ويمكن في هذا الجانب أن يلعب المصرف الإسلامي دوراً ريادياً وفعالاً في حل إشكالية العلاقة بينه وبين البنك المركزي من جهة استحقاق الفائض الربوي من جهة، وأن يسهم في حل مشكلات ا تمع وقضايا التنمية الإنسانية وأهمها تخليص الإنسان من براثن الفقر.

المبحث الثالث

وظيفة المقرض الأخير وسياسة سعر الخصم وعمليات السوق المفتوحة

وظيفة المقرض الأخير:

يمارس البنك المركزي دور المقرض الأخير وفق ما يسمى "شباك الحسم" فيلجأ إلى رفع أو خفض نسبة الحسم على القروض الممنوحة بما يتماشى مع اتجاهه نحو تشجيع نشاط الاستدانة المصرفية (لي، 1988م، ص 83). وفي الغالب يتدخل البنك المركزي كمقرض أخير من أجل تصويب بعض أشكال العجز التمويلي حينما تخرج السياسة المصرفية لبعض البنوك عن سيطر ا، ويسمح هذا النوع من القروض الطارئة طويلة الأجل بتدفق كمية احتياطيات إضافية مناسبة لمواجهة العجوزات المتحققة أو الأخطار المحتملة (سيجل، ص 257).

وثمة اختلالات واضحة يواجهها المصرف الإسلامي في إطار علاقته المصرفية بالبنك المركزي كمقرض أخير، حيث لا يتمكن من تدعيم مواقفه الصعبة في مجال السيولة والائتمان بالاستفادة من القروض الممنوحة بسبب ارتباطها بنسبة حسم ربوية، ويترتب على هذه الأشكال إجراءات مصرفية انكماشية يقوم ا المصرف الإسلامي لمواجهة أية أخطار محتملة أو انعكاسات سلبية مختلفة، ومن أهم هذه الإجراءات (شحادة، 1987م، ص28):

أولاً: توجيه سياسات الاستثمار وتوظيف الودائع في نطاق فترات تمويل قصيرة ومتوسطة الأجل.

ثانياً: الإبقاء على نسبة عالية من السيولة الجاهزة لمواجهة الطوارىء خلافاً لإمكانية الاستفادة منها في مجالات الاستثمار المنتجة وتحقيق عوائد عالية عليها تعود لمصلحة المودعين.

ثالثاً: الحد من الاتجاه التمويلي في مجال الاستثمارات المتنوعة، والاكتفاء غالباً بأساليب الاستثمارات على شكل مرابحة بسبب ما تحققه من سرعة في التسييل ووضوح في العائد والتدفق النقدي.

إلا أنه وفي ضوء ضرورة تكييف واقع العمل المصرفي الإسلامي لينسجم مع آليات البنك المركزي، فإنه بمقدور المصرف الإسلامي لحل إشكالية المقرض الأخير تتبع طرق تمويلية أخرى غير قائمة على مبدأ الحسم الربوي، ومن هذه الطرق:

أولاً: مساهمة المصارف ومؤسسات التمويل الإسلامية بنسبة معينة من ودائعها لدى البنك المركزي، فتشكل هذه المساهمة وديعة مصرفية واحدة يمنحها البنك المركزي لأي مصرف إسلامي يواجه أخطار ومشاكل محققة (حسن، 1985م، ص33)، ويمكن أن تخضع حزمة الودائع الموحدة لمشاركات المصارف الإسلامية في نطاق الإقليم الواحد ويمكن أن تتسع لتشمل مصارف أخرى خارج الإقليم الواحد حسب آلية العمل وفرصة المساهمة والجدوى الاقتصادية الممكنة.

ثانياً: أن يتبنى البنك المركزي أسلوب المشاركة في الربح والخسارة (متولي، 1983م، ص87)، وأن ينتهج في تطبيقه هذه الآلية مسلك الأخذ بنسبة المشاركة التفضيلية للقطاعات ذات الأولوية بدلاً من أسعار الحسم التفضيلية (قيلي، 1986م، ص19)، وإلى جانب ذلك ينبغي على البنك المركزي التعامل مع المصرف الإسلامي وفق الأساليب الشرعية الممكنة وحسبما تقتضيه مصلحة العمل، ومن هذه الأساليب صيغة المضاربة (حسن، 1985م، ص33) حيث يمثل البنك المركزي باستخدام هذه الصيغة دور صاحب رأس المال ويمثل المصرف الإسلامي دور المضارب.

وعلى أن المصرف الإسلامي لا يتمكن من العمل بنفسه لأنه يمثل وسيطاً مالياً في الأصل، فيمكنه في هذه الحالة أن يلعب دور "المضارب الوسيط"، وقد أجاز الفقهاء نيابة المضارب كوسيط مالي بتحويل رأس المال إلى مضارب آخر، واشترطوا لصحة هذا الإجراء لكي يتمكن المضارب الأول (المصرف الإسلامي) من تمثيل دور وسيط أن يحصل على تفويض عام أو إذن خاص صريح من رب المال (الكاساني، 95/7).

ثالثاً: إحلال مصرف إسلامي عالمي أو مركزي للقيام بدور المقرض الأخير وفق أحكام الشريعة الإسلامية وذلك من خلال عضوية المصارف الإسلامية حيثما وجدت، ودون النظر إلى امتيازات الإقليم الواحد، حيث تحقق هذه الآلية بعض الإيجابيات الهامة مثل:

- تعميق الروابط بين المصارف الإسلامية وتجسير الفجوات فيما بينها، بحيث تتكون من خلال مبدأ العضوية لدى المصرف الإسلامي العالمي فوائض سيولة ضخمة تعجز أجهزة الاستثمار في بعض البنوك عن استيعا ا فتسد مواقع الخلل وحالات العجز الطارئة عند المصارف الأخرى (زعير، 1984م، ص2-3).

- مراقبة السياسة الائتمانية في جميع مناطق الاستثمار التابعة للمصارف الإسلامية مما يساعد في تجنبها الوقوع في إشكالات العجز التمويلي أو تنفيذ سياسات ائتمانية خاطئة (حمزة، 1985م، ص4).

- بناء كتلة مالية ذات ثقل مصرفي على المستوى الدولي، وقد تسهم المصارف الإسلامية في هذه الحالة في ضبط انسياب الأموال بين البلدان الإسلامية وفق رؤية شمولية، ولربما يفتح هذا ا ال فرصاً ذات أهمية قصوى للمصارف الإسلامية تلعب من خلالها أدوار مصرفية شبيهة بالأدوار التي تقوم ا كتلة الدول العشر الغنية التابعة للدول الغربية، والتي تتحكم بموجبها في نشاطات الأسواق المالية العالمية (المصدر نفسه، نفس الصفحة).

سياسة سعر الخصم:

يسمح مبدأ سعر الخصم بوجود فرص حقيقية للبنوك التقليدية للحصول على القروض من البنك المركزي، وبخاصة حينما تواجه هذه البنوك خسارة غير متوقعة في الاحتياطيات أو زيادة مفاجئة على شباك الائتمان أو عدم القدرة على تحصيل سيولة ضرورية في سوق النقد. وتتم آلية سعر الخصم في إطار رقابة البنك المركزي وسيطرته المطلقة على القاعدة النقدية، ولذا يحتاط البنك المركزي للقيام ذا الإجراء بمعرفة خلفية البنك المقترض ومديونيته واحتياطاته وأية عوامل أخرى تؤثر على مكانته النقدية (سيجل، ص256-257).

ومن جانب آخر، يقوم البنك المركزي بتطبيق آلية سعر الخصم تبعاً لحال السوق فمثلاً يرضى البنك المركزي امش فائدة بسيطة أثناء التوسع الاقتصادي، وتعتبر مثل هذه الإجراءات مقبولة ومنطقية في ظل المزايا والمردود المنتظر على مستوى الاقتصاد الوطني.

وفي إطار علاقة المصرف الإسلامي بالبنك المركزي فليس ثمة منفعة مقبولة تعود عليه من وراء تطبيق سياسة سعر الخصم، فلو فرض أن هذه السياسة مثلاً اتجهت نحو تكييف الاستثمار في قطاعات محددة أو تشجيع التصدير في سلع معينة أو توجيه الإنتاج لاستقطاب العملة الصعبة، فإن المصرف الإسلامي لن يستفيد من التسهيلات الممنوحة من خلال سياسة سعر الخصم لتحقيق هذه الأهداف، لأن سياسة سعر الخصم تجري من خلال قنوات ربوية، وينعكس ذلك سلبياً على المصرف الإسلامي والبنك المركزي سواء بسواء، فالمصرف الإسلامي لا يتمكن من القيام بمهمة تصدير البضائع والسلع إلا بتكاليف جديدة مضاعفة على العملاء (شحادة، 1987م، ص27) مما يقلل من فرص المنافسة الحقيقية في مواجهة البنوك التقليدية، وأما بالنسبة للبنك المركزي فإن اعتماده على مبدأ الفائض الربوي في سياسة الخصم من شأنه أن يحد من الاستخدام الأمثل لأدوات السياسة النقدية لأن المصرف الإسلامي يمثل في الغالب قوة مالية ونقدية فاعلة ومؤثرة على مستوى الجهاز المصرفي ككل، وذلك بفضل ما لديه من فائض سيولة لا تسمح سياسة الفائض الربوي باستخدامها أو الانتفاع ا.

إلا أنه يستطيع البنك المركزي أن يتبنى بدلاً من آلية سعر الخصم صيغة ملائمة لأحكام العمل المصرفي الإسلامي كالمشاركة في الربح والخسارة، وعن طريق تطبيق هذه الصيغة الجديدة يستبدل الحد الأدنى والأعلى لأسعار الفائدة بالحد الأدنى والأعلى لنسب الأرباح والخسارة، وتخضع بذلك جميع أشكال السلف

والودائع والتحويلات الممنوحة للمصرف الإسلامي لآلية العمل الاستثماري الذي بدوره يخضع للربح والخسارة (مجلس الفكر الإسلامي، 1984م، ص82، 84)، ويمكن توزيع الأرباح في عمليات المشاركة على أساس التحكم في حجم علاوة الإدارة، ويقصد بهذه العلاوة أن الأرباح الموزعة في اتفاق المشاركة بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي يتم تجنيب نسبة منها كمكافأة عن إدارة نشاط الأعمال أو ما يسمى الوظيفة الاستثمارية، ويتم تخصيص الجزء المتبقي لتوزيعه بين الطرفين حسب رأس المال (الهندي، 1989م، ص29).

ويمكن أن يتحدد شكل مشاركة البنك المركزي في إطار الصيغة الشرعية على نمط مماثل للتأثير الذي يحدثه التغير في سعر الفائدة، فيقوم البنك المركزي باعتماد سياسة تغيير نسب المشاركة في الأرباح للتمويلات الممنوحة بما يتماشى مع أهدافه الرامية لضبط الائتمان وتنظيم الطلب على التمويل المصرفي بوجه عام (قيلي، 1986م، ص18- 19)، فحينما يهدف البنك المركزي إلى توسيع مظلة الائتمان تتوقف مشاركته على تحقيق هامش ربح أقل وبعكس ذلك يزيد من هامش الربح، وتبعاً لذلك يتأثر الهامش الصافي للربح الذي يحققه المصرف الإسلامي مما يسهم في ضبط تمويلاته ومجال مشاركته في إحداث الائتمان المرغوب(6)، كما يمكن للبنك المركزي في هذه الحالة التكيف مع السياسة الائتمانية من خلال مراعاة مبدأ المشاركة التفضيلية لقطاعات محددة وكذلك الحد من انسياب التمويل لقطاعات غير مرغوب فيها حسبما تقتضيه متطلبات ضبط الائتمان والتحكم بنسب السيولة التمويلية.

ومن جهة أخرى يستطيع البنك المركزي أن يدخل في صيغة المضاربة بدلاً من سياسة سعر الخصم مع المصرف الإسلامي، وفي هذه الحالة إذا أراد خفض حجم الائتمان يزيد من حصة المصرف الإسلامي في أرباح المضاربة، والعكس صحيح في حالة قيام البنك المركزي بزيادة حجم الائتمان (الهندي، 1989م، ص29).

عمليات السوق المفتوحة:

تعد عمليات السوق المفتوحة واحدة من أهم أدوات السياسة النقدية للبنك المركزي، ويقصد بهذه الأداة لجوء البنك المركزي لبيع وشراء الأوراق المالية وأهمها السندات الحكومية بهدف التأثير على حجم عرض النقد تبعاً للأوضاع الاقتصادية السائدة.

ففي حالة التضخم التي تمثل ارتفاعاً متزايداً في الأسعار يلجأ البنك المركزي إلى بيع السندات لاحتقان العملة الوطنية وامتصاصها من القاعدة النقدية مما يترتب عليه ارتفاع معدلات الفائدة وتقليص الائتمان وبالتالي تحريك منحنى الطلب بالاتجاه الذي يضغط مستوى الأسعار نحو الأسفل، وفي حالة البطالة

---

(6) ويمكن للبنك المركزي استخدام علاوة الإدارة لضبط حجم الائتمان، ففي حالة نيته لخفض حجم الائتمان يقوم بخفض علاوة الإدارة وبالتالي زيادة نصيبه من الأرباح، وفي حالة نيته لزيداة حجم الائتمان تحدث هذه العملية بطريقة عكسية (الهندي، 1988م، ص29).

تحدث هذه العملية بطريقة عكسية فيلجأ البنك المركزي إلى شراء السندات فيزيد من عرض النقود وتنخفض معدلات الفائدة ويتحرك منحنى الطلب بالاتجاه الذي يحقق معدلات أعلى في الأسعار (مانسفيلد، 1988م، ص254)، وبذلك يتمكن البنك المركزي من تصويب أوضاع النقد من خلال الاستجابات السريعة في مؤشرات عمليات السوق.

وليس من أدنى شك أن أهداف البنك المركزي ترمي من جراء استخدام عمليات السوق المفتوحة إلى ضبط سوق النقد ومراعاة ظروف الاقتصاد وحال السوق بوجه عام. ومن جهة أخرى فإن هذه العمليات تنسجم مع السياسة الكلية للدولة من حيث تحقيق مستويات الرفاه المطلوبة والرخاء المخطط للأفراد ضمن أهداف التوسع والانتعاش أو الانكماش الاقتصادي.

غير أن عمليات السوق المفتوحة تخرج عن الإطار المبدئي الذي لا يخالف معطيات الشريعة إلى إطار آخر قائم على آلية التبادل بالسندات وهي آلية بطبيعة الحال مخالفة لأحكام الشريعة لأن السندات تمثل صورة من صور عقد القرض، وتحمل فائدة ثابتة (فائض ربوي) من قيمتها الإسمية، فتتحول ـذا الشكل إلى أحد أشكال القروض الربوية، مما يعني بطلان العقد وعدم جواز الإصدار والتبادل ـا بيعاً وشراءً (السالوس، 1983م، ص 85- 86).

وعلى أساس عدم جواز التعامل بالسندات لما تحمل من فائض ربوي يصبح موقف المصرف الإسلامي وعلاقته ب البنك المركزي في هذا الإطار غير سليمة من الوجهة الشرعية، لأن أساليب المصرف الإسلامي قائمة على عدم التعامل بالربا أخذاً وعطاءً، ولذا فإن هذه الأداة النقدية تدخل في مجال الاختلالات المصرفية في نطاق العلاقة المشار إليها، ويتعين في نفس الوقت إيجاد البديل الشرعي الملائم عوضاً عنها.

ومن أهم البدائل المطروحة في جانب معالجة اختلال التعامل بالسندات أن يقوم البنك المركزي بإصدار أوراق مالية مختلفة تعتمد مبدأ المشاركة في الأرباح والخسائر، وتكون على شكل قسائم تحمل نسب أرباح متغيرة بدلاً من السندات التي تحمل فائض ربوي ثابت (مجلس الفكر الإسلامي، 1984م، ص92)، وتتيح فرصة تغيير فوائد السندات الثابتة بأرباح القسائم المتغيرة مشاركة أفضل للمصرف الإسلامي في إجراءات البنك المركزي وأهداف السياسة النقدية لأن المصرف الإسلامي يتمتع بفائض سيولة مرتفع في معظم الأحيان بفضل ما لديه من احتياطيات وودائع كبيرة، فيمكنه وضعه النقدي وسلامة مركزه المالي من لعب دور مهم في اتجاهات التعامل في عمليات السوق وتحقيق قدر أفضل من أهداف السياسة النقدية.

وعن طريق آلية القسائم للأرباح المتغيرة يستطيع البنك المركزي أن يحقق أهدافه النقدية ويضبط حجم العرض النقدي حسب هذه الأهداف، ففي حالة سياسته الرامية لتخفيض مستوى العرض النقدي يتعين على البنك المركزي أن يحدد نسب أرباح أقل في بيع القسائم، فتكون مشاركته أقل وقدرته أكبر على امتصاص المدخرات ومن ثم خفض العرض النقدي، وفي حالة الشراء يمكنه تحديد نسب أرباح أعلى عن طريق مشاركة أكبر مما يوسع ويزيد من حجم العرض النقدي ويحقق مجالات أوسع للائتمان، وعن طريق هذه الآلية

يسهم البنك المركزي معالجة ثغرة واضحة في فائض السيولة لدى المصرف الإسلامي و يئة مناخ مصرفي أكثر إيجابية لجميع مراكز النقد والمؤسسات المالية في السوق إلى جانب إتاحة مجال مثمر وفعال للمصرف الإسلامي لممارسة عملياته المصرفية حسب الأحكام الشرعية التي يلتزم ا وأن يأخذ وضعه الطبيعي ويؤكد دوره ووجوده في السوق.

الخلاصة:

فبعد مناقشة أهم القضايا المتعلقة بواقع اختلالات العلاقة الوظيفية بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي ومحاولة تكييف هذه العلاقة وفق نماذج العمل المصرفي الإسلامي، يمكن استخلاص جملة من النتائج، أهمها:

1. لا يعتبر تدخل البنك المركزي في نشاطات البنوك تجاوزاً على حرية الأفراد وحقهم في توجيه استثماراته وودائعهم إلا بالقدر الذي يخرج فيه عن الالتزام بالقواعد والضمانات الشرعية أو عدم قدرته على تكييف علاقته الوظيفية بالمصرف الإسلامي وفق الآليات الشرعية الخالية من الربا.
2. يمثل بيت المال في صدر الدولة الإسلامية النواة الحقيقية الأولى لفكرة مصرف مركزي إسلامي للتشابه في بعض الواجبات الموكولة بالبنك المركزي بصيغته المعاصرة.
3. يعود جوهر التناقض وحدوث الاختلالات في علاقة المصرف الإسلامي بالبنك المركزي لوجود نوعين من الرقابة أحدهما يمثل الرقابة القانونية للبنك المركزي المستمدة من تشريعات وضعية والآخر يمثل الرقابة الشرعية للمصرف الإسلامي المستمدة من أحكام الشريعة وقوانين الفقه الإسلامي.
4. يحتاج التغيير الجوهري المتعلق بأوضاع المنشأة المصرفية الإسلامية إلى إعادة ترتيب شاملة وفق أطر وهياكل جديدة تنسجم مع طبيعة الطرح التكاملي لمنهج الإسلام واستبعاد الأوعية التنظيمية المستوحاة من هياكل المؤسسات الربوية.
5. ينبغي إعادة تصنيف المصرف الإسلامي لدى البنك المركزي وفق مصارف إسلامية- غير تجارية لأنه يزاول نشاطات مهنية متنوعة ولا يعتمد مبدأ الربح السريع مما يقلل من تأثيره على العرض النقدي.
6. ونتيجةً لضعف تأثير المصرف الإسلامي على حجم العرض النقدي فإن على البنك المركزي أن يحد من اختلال العلاقة في الحد الأدنى للاحتياطي النقدي وذلك من خلال إعفاء الودائع الاستثمارية وتقليل نسبة الاحتياطي وعدم تطبيق سعر فائدة جزائي.
7. ينبغي على المصرف الإسلامي أن يخرج الزكاة على ودائع الاحتياطي القانوني لدى البنك المركزي لأ ا من قبيل الأموال المعطلة التي حث الإسلام على استثمارها وأ ا تسهم في تغطية ائتمانية وأن يسعى المصرف الإسلامي لإيجاد الحلول الأخرى مع البنك المركزي لتنمية هذه الأموال وعدم اكتنازها وتجميدها عن تحقيق عائد لأصحا ا.

8. يمكن للمصرف الإسلامي تحصيل الفائض الربوي المستحق على احتياطياته النقدية وتوزيعها على الفقراء قياساً على أقوال الفقهاء بضرورة رعاية الفقير في متطلبات الحياة الأساسية، ويعزز هذا الرأي أن كفالة الفقير تقع على مسؤولية الدولة وحينما تحرم الدولة الفقير من حقه فلا يصح للمصرف الإسلامي أن يتساهل في قبول الفائض الربوي وتوزيعه على الفقراء لأنه يذهب إلى الدولة التي يمثلها البنك المركزي وفي ذلك إعانة على الظلم والحرمان سواء بسواء.
9. يستطيع المصرف الإسلامي أن يلعب دور المضارب الوسيط كمحاولة لعلاج علاقته بالبنك المركزي كمقرض أخير.
10. يتمكن البنك المركزي من اعتماد مبدأ المشاركة في الربح والخسارة بدلاً من تطبيق آلية سعر الخصم، ويمكنه عن طريق تحديد نسب الأرباح الدنيا والعليا أن يحدث الأثر المطلوب في كمية الائتمان وعرض النقد وذلك بنمط مماثل للتأثير الذي يحدثه التغير في سعر الفائدة.
11. لمواجهة الاختلال القائم بين البنك المركزي والمصرف الإسلامي في مجال عمليات السوق المفتوحة التي يعتمد فيها البنك المركزي على التعامل بالسندات ذات الزيادة الربوية يمكنه الاعتماد على أوراق مالية تحمل قسائم لها أرباح متغيرة ويستطيع البنك المركزي أن يؤثر في السوق النقدية تبعاً لنسبة مشاركته في الربح في حالتي البيع والشراء.

المصادر والمراجع:

1. البنك المركزي الأردني: دائرة الأبحاث والدراسات، عدد خاص، تشرين الأول، 1989م.
2. ابن حزم، علي بن أحمد: المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
3. حسن، إسماعيل: ورقة عمل عن علاقة البنك المركزي بالبنوك الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي، العدد السادس والأربعون، 1985م.
4. حمزة، محمد فوزي: المنطقة النقدية الإسلامية والمصرف المركزي الإسلامي، الأمة، العدد الرابع والخمسون، 1985م.
5. الخليفة، محمد عثمان: "الأنموذج المصرفي في السودان بين المؤسسة اللاربوية والمؤسسة الإسلامية المتكاملة"، مجلة أبحاث الإيمان، السنة الثانية: العدد الثاني، 1996م.
6. ريدي، رزك: ا تمع العربي في مرحلة التغيير، ترجمة أحمد عبد العزيز النجار، الطبعة الأولى، الدار السودانية، 1970م.
7. زعير، محمد عبد الحكيم: مصرف إسلامي عالمي، الاقتصاد الإسلامي، العدد التاسع والعشرون/ 1984م.

8. زيدان عبد الكريم: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الطبعة التاسعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
9. السالوس، علي أحمد: معاملات البنوك الحديثة في ضوء الإسلام، الطبعة الأولى، الدوحة، دار الحرمين للطباعة والنشر، 1983م.
10. سيجل، باري: النقود والبنوك والاقتصاد، ترجمة طه منصور ورفيقه، الرياض، دار المريخ، د.ت.
11. السائح، عبد الحميد: الفتاوى الشرعية، الجزء الثاني، البنك الإسلامي الأردني، نشرة إعلامية رقم (6)، 1987م.
12. شحادة، موسى عبد العزيز: "خطة استراتيجية الاستثمار في البنوك الإسلامية"، المؤتمر السنوي السادس للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1987م.
13. الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار، مصطفى البابي الحلبي، د.ت.
14. عبد المنان، محمد: الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ترجمة منصور إبراهيم التركي، القاهرة، المكتب المصري الحديث، د.ت.
15. عجمية، محمد عبد العزيز ومحمد محروس إسماعيل: التطور الاقتصادي، بيروت، دار النهضة العربية، 1975م.
16. عطية، جمال الدين: البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، الأمة، العدد السابع والخمسون، 1405هـ.
17. الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
18. ـــــــ: شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، الطبعة الأولى، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1971م.
19. فريدمان، ميلتون: الرأسمالية والحرية، ترجمة يوسف عليان، مركز الكتب الأردني، 1987م.
20. قحف، محمد: الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الكويت، دار القلم، 1979م.
21. قيلي، بابكر محي الدين: علاقة البنك المركزي بالبنوك الإسلامية، المال والاقتصاد، العدد الثالث، 1986م.
22. الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، د.ت.
23. لي، سوزان: أبجدية علم الاقتصاد، ترجمة خضر نصار، مركز الكتب الأردني، 1988م.
24. مانسفيلد، إدوين: علم الاقتصاد، مركز الكتب الأردني، 1988م.
25. متولي، أبو بكر الصديق وشوقي إسماعيل شحاته: اقتصاديات النقود في إطار الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى القاهرة، مكتبة وهبة، 1983م.

26. مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان: إلغاء الفائدة من الاقتصاد، ترجمة عبد الحليم السيد منسي، الطبعة الثانية، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، سلسلة المطبوعات العربية: (7)، 1984م.
27. المصري، عبد السميع: لماذا حرم الله الربا؟، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، 1987م.
28. ـــــــــ: المصرف الإسلامي علمياً وعملياً، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التضامن، 1988م.
29. المصري، رفيق: مصرف التنمية الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م.
30. ملحم، أحمد سالم عبد الله: بيع المرابحة، الطبعة الأولى، عمان، مكتبة الرسالة، 1989م.
31. النبهان، محمد فاروق: أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
32. النووي، محي الدين يحيى بن شرف: روضة الطالبين، بيروت، المكتب الإسلامي، د.ت.
33. الهندي، عدنان: "العلاقة بين البنوك المركزية والبنوك الإسلامية"، المصارف الإسلامية، بيروت، اتحاد المصارف العربية، 1989م.

رأي وحوار

نحو نموذج تفسيري اجتهادي

(بدلاً من النموذج الموضوعي المتلقى)

عبد الوهاب المسيري*

من الكلمات التي زاد استخدامها في الآونة الأخيرة كلمتـا "ذاتي" و"موضـوعي" (والموضـوعية والذاتية). وذلك أمر أصبح هاماً وفي غاية الحيوية. وكلمة موضوع بالإنجليزية object من الفعل اللاتـيني objectare، معناه "يعارض" أو "يلقي أمام"، المشتق من فعل jacere بمعني "يلقي بـ" و"ob" بمعـنى ضد. و"الموضوع" هو الشيء الموجود في العالم الخارجي وكل ما يدرك بالحس ويخضع للتجربة وله خارجيته وشيئيته، وكل ما هو مستقل عن الإرادة ويوجد خارج الوعي الإنساني مسـتقلاً عـن رغائبنـا وآرائنـا. والموضوع ينطوي على طبيعته وحقيقته، ووجوده ليس رهناً بمعرفته لا بتسميته. وعادة مـا يجـري تصـور الموضوع على أنه ثابت ومستقر. ويمكن القول إن "الموضوع" في الفلسفات الموضوعية النموذجية هو الركيزة الأساسية للعالم، وهو المطلق الموجود بذاته، وهو الكل المركب المتجاوز للأجزاء، فليس له سبب متقدم عليه ولا فاعل ولا صورة ولا مادة ولا غاية، فهو بمثابة المحرك الأول.

ويرى بعضهم أن الذات هي التي تضفي الحقيقة على الموضوع. وعند بعض المفكرين المحدثين، الموضوع هـو الفعل وعند الآخرين هو نتائج الفعل وآثاره.

وتستخدم كلمة "موضوع" للإشارة إلى أي شيء نتحدث عنه وإلى المادة التي بنى عليها المتكلم أو الكاتـب كلامه وإلى مادة البحث، فنقول مثلاً: موضوع هذا البحث هو كذا، وموضوع العلم هو معطياته ومادتـه وظواهره وحقائقه. وموضوع القضية (subject) يقابل المحمول (predicate)، فهو الذي يتحدث عنه ويحكم عليه في أي قضية إثباتاً أو نفياً.

أما كلمة "ذات" (subject) فهي من أصل كلمة (object) نفسها، وهما من فعـل jacere بمعـنى "يلقي"، ولكن بدلاً من "ob" التي تعني "فوق" والتي تضاف لكلمة object، يضاف مقطع "sub" بمعـنى "تحت" أو "مع". والأصل الإنجليزي يشير إلى حالة الاستقطاب بين الموضوعي والذاتي، والذاتي هو ما ينسب إلى الذات، أي ما يتصل بها أو يخضع لها:

1- ذات الشيء جوهره وهويته وشخصيته، والذات هي حقيقة الموجود ومقوماته. ويقابله "العـرض"، أي التبدلات الظاهرة على سطح الأشياء. والذات ثابتة، أما الأعراض فمتبدلة.

2- ما به الشعور والتفكير، فتقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب، ووجد الصور الذهنية، وتقابل العالم الخارجي (غير الموضوعي) الذي يقع خارج نطاق الوعي.

---

* أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة. دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن، جامعة رتجرز- الولايـات المتحدة الأمريكية 1969م.

3- العقل، أو الأنا، أو الفاعل الإنساني المفكر وصاحب الإرادة الحرة، أو الكيان الذي يتصف بصفات محددة (الموضوع هو المفعول به).

4- العقل الديكارتي أو الكانطي الذي يدرك العالم الخارجي من خلال مقولاته.

5- صانع التاريخ فرداً أو طبقة (باعتبار أن التاريخ هو الموضوع).

الموضوعية والذاتية

و"الموضوعية" مصدر صناعي من كلمة "موضوع". والموضوعية هي إدراك الأشياء على ما هي عليه، دون أن تشوهها نظرة ضيقة، أو أهواء، أو ميول، أو مصالح، أو تحيزات، أو حب أو كره. ولـذا، فإن وصف شخص بأن "تفكيره موضوعي" يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات.

والموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كـذ ا، وأن الـذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذا ا (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً، وأنـه بوسعه أن يحيط ا بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهـو ـذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون "فوتوغرافياً".

وكلمة "الذاتي" تعني الفردي، أي ما يخص شخصاً واحداً. فإذا وصف شخص بأن "تفكـيره ذاتي" فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويطلق لفظ "ذاتي" توسعاً علـى مـا كـان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه الأحكام الذاتية (مقابل الأحكام الموضوعية)، وهي الأحكام التي تعـبر عـن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. فمعرفتنا بالواقع محدودة تماماً عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنـا الفريدة ووعينا وإدراكنا.

و"الذاتي" في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده. أما "الموضوعي" فهو رد كل الوجود إلى الموضوع، المبدأ الواحد المتجاوز للذات. أما في نظرية المعرفة، فإن "الذاتية" تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة، أمـا "الموضوعية" فترى إمكانية التفرقة. وفي عالم الأخلاق، تذهب الذاتية إلى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية إذ لا توجد معيارية متجاوزة، أما الموضوعية فترى إمكانية التوصل إلى معيارية. وفي عالم الجمال، تذهب الذاتية إلى أن الأحكام الجمالية مسألة ذوق، أما الموضوعية فهي تحاول أن تصل إلى قواعـد عامة يمكن عن طريقها التمييز بين الجميل والقبيح.

وعلى الرغم من أن هذه التعريفات تبدو سلسة وبسيطة، على الرغم من أن التعارض بـين الـذاتي والموضوعي يبدو واضحاً، إلا أن ثمة مفاهيم معرفية كلية متضمنة غير واضحة تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية (ما هو الإنسان؟ ما العناصر المكونة له؟ ما هي علاقة عقله بالواقع؟ ما الهدف من وجوده؟ أيهمـا يسـبق

وجوده وجود الآخر- الإنسان أم الطبيعة؟) وسنلاحظ أن هناك أشكالاً كثيرة من الموضوعية (تماماً كما أن هناك أشكالاً كثيرة من العقلانية). ولكن المرجعيات عادة غير واضحة. فإذا قلنا "فلنكن موضوعيين" أو "لنحكم العقل" ولم نزد، فنحن نقول في واقع الأمر "فلنكن موضوعيين ولنحكم العقل في إطار المنظومة المعرفية السائدة التي تسبق كلاً من الموضوع والعقل". وفي العصر الحديث، نجد أن المنظومة المهيمنة هي المنظومة المادية ونموذج الطبيعة/ المادة حيث لا يوجد فرق بين الطبيعة والإنسان، ولذا فإن عبارة بريئة مثل "فلنكن موضوعيين" تعني في واقع الأمر "فلنتجرد من عواطفنا وذكرياتنا ومنظوماتنا الأخلاقية وتراثنا ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو"، أي أن "موضوعية" بشكل مجرد تعني عادة "الموضوعية المادية" أو "المتلقية" (تماماً كما أن كلمة "عقل" بشكل مجرد تعني "العقل المادي").

الواحدية المادية

ويمكن تلخيص الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) للموضوعية (المادية) بأنها الإيمان بأن العالم (الإنسان والطبيعة) كل متجانس مكتف بذاته. وتبدأ المتتالية النموذجية للموضوعية بمرحلة إنسانية ذاتية (تمركز حول الذات)، ومع تحقق المتتالية تصبح الطبيعة/ المادة[1] هي المركز (التمركز حول الموضوع)، وهذا يعني في واقع

---

[1] الطبيعة/ المادة: مصطلح نستخدمه كثيراً في هذا المقال بدلاً من مصطلح "الطبيعة". ومفهوم الطبيعة مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة، وخصوصاً في الغرب. فكلمة "طبيعة" داخل السياق الفلسفي الغربي لا تشير إلى الأحجار والأشجار والسحب والقمر والتلقائية الحرية، وإنما هي كيان يتسم ببعض الصفات الأساسية التي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

1- تتسم الطبيعة بالوحدة، فهي شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، وهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص منها، فهي لا تتحمل وجود أية مسافات أو ثغرات أو ثنائيات. وجماع الأشياء والإجراءات التي توجد في الزمان والمكان هي الطبيعة، وهي مستوى الواقع الوحيد ولا يوجد شيء متجاوز لها أو دونها أو وراءها، فالطبيعة نظام واحد صارم.

2- تتسم الطبعية بالقانونية (لكل ظاهرة سبب وكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان ومكان)، أي أن الطبيعة بأسرها متسقة مع نفسها، فهي تتحرك تلقائياً بقوة دفع نابعة منها، وهي خاضعة لقوانين واحدة ثابتة ومنتظمة وصارمة ومطردة وآلية، وقوانين رياضية عامة واضحة، وحتمية لا يمكن تعديلها أو التدخل فيها، وهي قوانين كامنة فيها.

3- الحركة أمر مادي، ومن ثم لا توجد غائية في العالم المادي (حتى ولو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشري على الطبيعة المادية).

4- لا تكترث الطبيعة بالخصوصية ولا التفرد ولا الظاهرة الإنسانية ولا الإنسان الفرد واتجاهاته ورغباته، ولا تمنح الإنسان أية مكانة خاصة في الكون. فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات، ويمكن تفسيره في كليته بالعودة إلى قوانين الطبيعة. والإنسان الفرد (أو الجزء) يذوب في الكل (الطبيعي/ المادي) ذوبان الذرات فيها، أي أن الطبيعة تلغي تماماً الحيز الإنساني.

5- الإيمان بأنه لا توجد غيبيات، ولا يوجد تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها؛ فهي علة ذاتها، وتوجد في ذاتها، ومكتفية بذاتها، وتدرك بذاتها، وهي واجبة الوجود.

الأمر استبعاد الإنسان بوصفه عنصراً فاعلاً وتحويله إلى عنصر سلبي متلق، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مسطح يستوعب هذا الإنسان. أي أن ثنائية الإنسان والطبعية يتم القضاء عليها لصالح الطبيعة، وتسود الواحدية المادية. وتتبدى هذه الأبعاد التفكيكية للموضوعية (المادية) في موقفها من القضايا الآتية:

1- عقل الإنسان:

(أ) العقل السليم من منطور الرؤية الموضوعية (المادية) إن هو إلا صفحة بيضاء أو سطح شمعي (tabula rasa)، وهو ما يعني أنه مادة محضة، فهو دماغ أو مخ أكثر منه عقلاً (فالعقل مفهوم فلسفي وليس مجرد وجود فسيولوجي).

(ب) العقل سلبي وبسيط ومحايد، فهو كالآلة تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم.

(ج) عقل الإنسان لا متناه في قدرته الاستيعابية والامتصاصية والتسجيلية.

(د) العقل السليم يسجل ويمتص ويرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل ما يصله من معطيات حسية وحقائق صلبة.

(هـ) العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أي أن الحيز الإنساني ليس له وجود مستقل، ولهذا السبب تسري على عقل الإنسان القوانين المادية العامة التي تسري على الأشياء، فهو لا يتمتع بأي استقلال عنها ومن ثم فلا هوية له ولا شخصية ولا حدود (حدوده تتطابق تماماً مع حدود الطبيعة/ المادة)، وهو مثل

ويلاحظ أن الطبيعة، حسب هذا التعريف الفلسفي، هي نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حركته داخله، ولا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، ويحوي داخله كل ما يلزم لفهمه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، بما في ذلك الإنسان الذي يستوعب في عالم الطبيعة ويختزل إلى قوانينها بحيث يصبح جزءاً لا يتجزأ منها، ويختفي بوصفه كياناً مركباً منفصلاً نسبياً عما حوله، وله قوانينه الإنسانية الخاصة (ولذا فالرغبة في العودة إلى الطبيعة هو تعبير عن ال عة الجنينية في الإنسان). وهذه هي الصفات الأساسية للمذهب المادي. ولذا فنحن نرى أن كلمة "المادة" يجب أن تحل محل كلمة "الطبيعة" أو أن تضاف الواحدة إلى الأخرى، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية.

ولعل كثيراً من اللغط الفلسفي ينكشف إذا استخدمنا كلمة "مادي" بدلاً من كلمة "طبيعي"، فبدلاً من "المذهب الطبيعي" نقول "المذهب المادي"، وبدلاً من "القانون الطبيعي" نقول "القانون المادي"، وبدلاً من "الإنسان الطبيعي" يمكننا القول "الإنسان المادي"، وبدلاً من "الطبيعية naturalisme" نقول "مادية". وحينئذ، فإننا نؤكد أن الإنسان الطبيعي، في واقع الأمر، شخص يعرف في إطار وظائفه الطبيعية الحيوية ويعيش حسب قوانين الحركة المادية ويرد إليها، ولذا فهو يجمع بـراءة الذئاب وتلقائية الأفعى وحياد العاصفة وتسطح الأشياء وبساطتها. وحينما نقول "العودة للطبيعة"، فنحن نقصد أن العودة ستكون لقوانين الطبيعة، أي قوانين المادة. وقد فك هتلر شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقه، وهو قد تبع في ذلك كلاً من داروين ونيتشه.

الطبيعة يتحرك في إطار القانون المادي العام ويرى العالم في إطار التشابه والتجانس، وهذا هو المعنى الحقيقـي للقول بأن ثمة تقابلاً بين قوانين العقل وقوانين الواقع، وبين الذات والموضوع.

(و) ولهذا السبب نفسه، فإن العقل قادر على التعامل مع العالم الموضـوعي الخـارجي، أي العـالم المحسوس، بكفاءة بالغة، أما حينما يتعامل مع عالم الإنسان الداخلي، فهو أقل كفاءة.

2- الواقع

(أ) الواقع الموضوعي (الطبيعة) واقع خام بسيط (يأخذ في أغلب الأحوال شكل ذرات متحركـة)، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة (التي تنطبع على العقل).

(ب) ثمة قانون طبيعي واحد يسري على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية معاً، وعلى جسد الإنسان وعقله، أي على الأمور المادية والمعنوية في الوقت نفسه. وهذا يعني أيضاً أن تعامل الظاهرة الإنسانية مثلما تعامل الظواهر الطبيعية تماماً، وتزال الفروق بين الإنسان والطبيعة بحيث يتحول الإنساني إلى طبيعي، أي أن الموضوعية تصدر عن الإيمان بوحدة العلوم بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، فيوصف ويرصد من الخارج وتستخدم مناهج العلوم الطبيعية لدراسته.

(ج) الحقائق ، لهذا السبب، عقلية وحسية (فالعقل جزء من الطبيعة) وقابلة لأن تعرف مـن جميـع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونعقله، وما وراء ذلك إنما هو أوهام. فالمعرفة إذاً عقلية وحسية فقط (ولكن العقلي والحسي متقابلان فهما شيء واحد).

(د) أجزاء الواقع الموضوعي تترابط من تلقاء نفسها حسب قوانين الترابط الطبيعية/ المادية العامـة، وحسب حلقات السببية الواضحة المطلقة، وبشكل صارم لا تتخلله ثغرات أو فجوات. فكل شيء يـدخل شبكة السببية الصلبة، ومن ثم يمكن رد كل الأجزاء المتعينة المتفردة إلى الكل العام ا ـرد.

(هـ) هذه السببية كامنة في الأشياء أو لصيقة ا تماماً.

3- الإدراك

(أ) عملية الإدراك تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، ولذا فهي عملية اتصال بسـيطة مباشـرة (جسدية مادية) بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط الخام (منبه فاستجابة)، وهي عملية محكومة مسبقاً بقوانين الطبيعة/ المادة، تلك القوانين تسري على الإنسان سريا ا على الأشياء.

(ب) وهي عملية تلق موضوعية مادية تراكمية (ذرية)، إذ يقوم العقل بتلقي الحقائق الصلبة والوقائع المحددة المتناثرة التي تأتي من الواقع أو الموضوع الطبيعي/ المادي الذي يتراكم فوق عقل الإنسان.

(ج) ويمكن لهذا العقل أن يقوم بعمليات تجريبية، أي يختار عناصر من الواقع ويستبعد عناصر أخرى ثم يربطها بعضها ببعض. ولكنه حتى في نشاطه هذا، لا يمكنه أن يكون مستقلاً عن قوانين الطبيعة/ المـادة. ولذا، سيختار العقل (بشكل تلقائي أو آلي) الجوانب العامة والمشتركة والمتشا ة في الظواهر، فهي وحـدها المحسوسة والقابلة للقياس والنظر العقلي، وهي التي تساعد على التوصل إلى القانون العام.

(د) ونحن حين نقول "العقل يربط" فهذا من قبيل التجاوز، فالأشياء – كما أسلفنا- مرتبطة في الواقع برباط السببية الواضح. والواقع والمعطيات الحسية ترتبط في عقل الإنسان من تلقاء نفسها، وبشكل آلي حسب قوانين الترابط المادية الآلية العامة، إذ تترابط الأحاسيس الجزئية وتتحول إلى أفكار بسيطة، ثم تترابط الأفكار البسيطة لتتحول إلى أفكار مركبة تترابط بدورها لتصبح أفكاراً أكثر تركيباً. وهكذا حتى نصل إلى الأفكار الكلية.

(هـ) عملية الإدراك عملية عامة لا تتأثر بالزمان والمكان أو بموقع المدرك من الظاهرة.

(و) العقل قادر على الارتقاء في التجريد إلى أن يصل إلى القوانين العامة للحركة ويصوغ هذه القوانين في لغة بسيطة عامة يستحسن أن تكون لغة الجبر، حتى لا تختلف لغة الإفصاح من مدرك لآخر.

4- بعض نتائج الموضوعية (المادية)

تلغي الموضوعية (المادية) كل الثنائيات، خصوصاً ثنائية الإنسان والطبيعة، وترجع المرجعية الكامنة الموضوعية على المرجعيات الكامنة الذاتية، وتوضيح ذلك كما يأتي:

(أ) تدور الموضوعية (المادية) في إطار الواحدية السببية (المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم)، فثمة سبب واحد أو عدة أسباب لتفسير كل الظواهر.

(ب) الإيمان بضرورة الوصول إلى درجة عالية من اليقينية وشمولية التفسير تتفق مع الواحدية السببية.

(ج) تنقل الموضوعية (المادية) مركز الإدراك من العقل الإنساني إلى الشيء ذاته، ولذا فإن هناك اتجاهاً دائماً نحو تأكيد الحتميات الموضوعية المادية المختلفة.

(د) تستبعد النماذج الموضوعية (المادية) الإنسان بوصفه عاملاً قادراً على تجاوز المعطيات المادية حوله، بل وترده في اية الأمر وفي التحليل الأخير إلى هذه المعطيات.

(هـ) الموضوعية (المادية) لا تعترف بالخصوصية، ومنها الخصوصية الإنسانية، فهي تركز على العام والمشترك بين الإنسان والطبيعة. ولذا فإن الفكر الموضوعي يعبر عن نفور عميق من الهوية والخصوصية.

(و) لا تعترف الموضوعية (المادية) بالغائيات الإنسانية ولا بالقصد، فالغائيات لا يمكن دراستها أو قياسها، كما أ ا مقصورة على الإنسان دون عالم الطبيعة، ولذا فإ ا تستبعد الموضوعية فكرة المعنى.

(ز) لا تعترف الموضوعية (المادية) بالإ ام، فهي تفضل الدقة الكمية التي يمكن استخدامها في دراسة كل من الإنسان والطبيعة، ولذا فهي تستبعد بقدر الإمكان عناصر الإ ام وعدم التحديد في الطبيعة والإنسان.

(ح) تفضل الموضوعية (المادية) "البراني" (فهذا هو المشترك بين الإنسان والحيوان) و مل "الجواني".

(ط) دوافع الإنسان بسيطة وواضحة و"برانية" مستمدة إما من البيئة الاجتماعية أو من العناصر الوراثية، وهي دوافع يمكن رصدها ببساطة.

(ي) المعرفة هي نتاج تراكم "براني" للمعلومات.

(ك) يمكن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره في إطار التأثير والتأثر (البراني) لا التوليد أو الإبداع (الجواني).

(ل) تفضل الموضوعية الاستمرار (استمرار عالم الطبيعة والإنسان بوصفه عنصراً أساسياً في وحدة العلوم)، وترفض الانقطاع (أي تميز الإنسان عن الطبيعة) وتنظر له بكثير من الشك.

(م) الالتزام بالموضوعية (المادية) يعني أن يتجرد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وحسه الخلقي وكليته الإنسانية، بحيث يمكنه أن يسجل ويصف بحياد شديد لدرجة تموت معها الأشياء، ويتشيأ الإنسان، ويرصد من الخارج كما تصرد الأشياء. فالالتزام يعبر عن موقف مسبق قد يؤثر في الرؤية الموضوعية، كما أنه يفترض غائية إنسانية لا أساس لها في الطبيعة / المادة.

5- الموضوعية (المادية) والنموذج التراكمي

النموذج الكامن في الرؤية الموضوعية (المادية) نموذج تراكمي:

(أ) فثمة إيمان بأن كل المشتركين في العلوم (إن توافرت لهم الظروف الموضوعية) يفكرون بالطريقة نفسها ويسألون الأسئلة نفسها، وهذا يعني أن ثمة حقيقة موضوعية ثابتة واحدة نحاول الوصول إليها جميعاً والطريقة نفسها. وهذا ما يؤدي إلى تراكم الإجابات وتشابكها على مستوى الجنس البشري بأسره. وهذا التراكم والتشابك سيؤدي إلى التزايد التدريجي لدائرة المعلوم وبالتالي تقلص دائرة ا هول.

(ب) عملية التراكم ستوصلنا إلى نموذج النماذج، أي القانون العام والإجابة الكلية النهائية، فما هو مجهول في الطبيعة (المادية والبشرية) أمر مؤقت إذ سيصبح من خلال تراكم المعلومات معلوماً، وتتراجع رقعة ا هول. وسيؤدي تزايد رقعة المعلوم والتراكم المعرفي المستمر إلى سد كل الثغرات والتحكم الكامل أو شبه الكامل، وإلى معرفة الطبيعة البشرية المادية معرفة كاملة أو شبه كاملة، بحيث تصبح كل الأمور (إنسانية كانت أم طبيعية) أموراً نسبية مادية معروفة ومحسوبة ومبرمجة، ويصبح العالم مادة استعمالية لا قداسة لها.

(ج) يحكم على المعرفة على أساس مدى قر ا أو بعدها من النقطة النهائية الواحدية التي يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات.

(د) هدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العلم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها، وتحقيق الهيمنة الكاملة للإنسان على الطبيعة. ولتحقيق هذا، لا بد من إدخال كل الأشياء (الإنسان والطبيعة) في شبكة السببية الصارمة والمطلقة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. ويعني تزايد الدراسة الموضوعية تزايد التحكم وصولاً إلى الفروس الأرضي و اية التاريخ، أو على الأقل إلى النظام العالمي الجديد.

(هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية في ضوء ما تراكم من معرفة وبما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته الموضوعية لعالم الطبيعة والأشياء. وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أي تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم

الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية كما يمكن تعظـيم فائد ا.

الاستقطاب الحـاد

ويلاحظ أن ثمة استقطاباً حاداً في كل المنظومات الحلولية الكمونيـة الماديـة. ويتضـح هـذا في الاستقطاب بين الموضوعية (في تأليهها للكون وإنكارها للذات). والذاتية (في إنكارهـا للكـون وتأليههـا للذات)، فالموضوعية تفترض أن الواقع معقول وأنه مكمن الحقيقة، ويمكن معرفته وتفسيره في ضوء القـوانين العامة التي يستخلصها الإنسان من خلال إذعان الذات للموضوع. أما الذاتية فترى أن الواقع غير موجود أو لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن إدراكه أو تفسيره، ولا يمكن التوصل إلى أية قوانين أو حقائق عامة، ومن ثم تصبح علاقة الذات بالموضوع واهية، وقد تختفي تماماً.

وقد واجه الفلاسفة مشكلة الاستقطاب الحاد بين الذات والموضوع، وطرحت القضية الآتية: هـل الذات قادرة على معرفة الموضوعات، أم أن الموضوعات لا يمكن الوصول إليها؟ وهل الذات هـي مقيـاس حقيقة الأشياء (أي معقوليتها) أم أن الموضوع يحتوي نظامه الخاص (ومعقوليتـه) دون ارتباطـه بالـذات الإنسانية؟ وقد حاول كثير من فلاسفة القرن العشرين حل إشكالية ثنائية الذات والموضوع عن طريق إلغائها تماماً، فقال بعضهم بعدم انفصال الذات عن الموضوع، فالموضوع ليس شيئاً مستقلاً عن الإرادة البشرية وإنما هو الفعل الناجم عن ممارسة القوة (فلسفات القوة). وقال آخرون إنه ليس الفعل في ذاته، ولكنه نتائج وآثار الفعل (الفلسفة البرجماتية). ولأمر عند فريق ثالث لا هذا ولا ذاك، وإنما هو ما يتجه نحوه الوعي (الفلسـفة الفينومينولوجية). ومن ثم، فإن الذات لا وجود لها خارج الموضوع، وهي تستمد وجودها من تقابلها معه.

ولكن، وعلى الرغم من الاستقطاب الشديد، فإن ثمة نقط تشابه بين الذاتية والموضوعية، فكلاهمـا يدور في إطار الحلولية الكمونية التي تفترض وجود مركز الكون داخله (الذات والموضوع)، ومـن ثم فـإن كليهما واحدي يلغي المسافة وإمكانية التجاوز. وتؤكد الموضوعية (المادية) أن الأشياء المحسوسة مادية ولهـا وجود موضوعي. ولكن هل العلاقة بين هذه الأشياء المحسوسة علاقة مادية وموضوعية تماماً أم أن رصـدها يتطلب إجراء عمليات عقلية (ذاتية) تختلف من شخص لآخر؟ وجوهر الموضوعية هو الاستقراء، أي التعميم من عدد من الحالات الموضوعية. ولكننا يمكننا أن نسأل: كيف يحق للإنسان أن ينتقل من عدد من الظـواهر الفردية إلى كل الظواهر التي تندرج تحت هذا النوع في الماضي (الذي لم يرصده) والحاضر (الذي رصد بعض حالاته) والمستقبل (ا هول تماماً)؟ ألا يمثل هذا الانتقال نوعاً شكلاً من أنواع الإيمان بالثبات؟ وإذا كانـت الحواس الفردية للإنسان هي مصدر المعرفة، فهل هي مصدر يمكن الاعتماد عليه؟ كل هذا يبين أن الحـديث عن معارف كلية يقينية (نتوصل إليها من خلال عمليات الربط والتعميم) أمر يتنافى مع الموضـوعية، وأن أي حديث عن معرفة نتوصل إليها من خلال الحواس يفتقد إلى المصداقية، ولذا تنحل الموضوعية في اتساقها مـع

نفسها وتسقط في ذاتية كاملة إذ أن كل واحد فينا (حسب الرؤية الموضوعية المادية نفسها) حبيس حواسه وحبيس التفاصيل التي يرصدها.

ويمكن أن تحل الموضوعية (المادية) هذه الإشكالية بأن تضيق من نطاقها بقدر المستطاع، فتقتصر وظيفتها على تعريف الظواهر ووصفها واكتشاف قوانينها (المادية) وترتيب القوانين من الخاص إلى العام، وتحل الملاحظة محل الخيال والتأمل والاستدلال النظري، وتقوم التجربة المادية مقام التصورات والافتراضات. ثم تضيق الحلقة وتصبح الموضوعية (المادية) هي تسجيل التفاصيل والحقائق المتناثرة، وفي هذه الحالة، تصبح الموضوعية موضوعية متلقية سلبية لا تستطيع التمييز بين مختلف المعطيات الحسية والمعطيات العقلية. ويصبح الرصد الموضوعي رصداً لأمور غير مهمة وربما تافهة، ولكنها مع هذا موجودة موضوعياً ومادياً في الواقع. ويمكن أن يكون الرصد أفقياً بمعنى أن توضع كل التفاصيل جنباً إلى جنب دون ربط أو ترتيب هرمي، كما يمكن أن تصبح الموضوعية (المادية) احتمالية تماماً تضع الحقائق والتعليمات دون أن تنسب لها أي ثبات. ولهذا يجب ألا يطرح السؤال على هذا النحو: هل الحقائق موجودة بالفعل أم لا؟ وإنما يجب أن يطرح بهذه الطريقة: ما هي دلالة الحقائق ومعناها وأهميتها؟ وهل تستحق التسجيل أم لا؟ فإن قلنا مثلاً إن الأساتذة الجامعيين يلبسون بزات زرقاء، أما غيرهم فيلبسون بزات خضراء، فهل يصلح هذا الأساس لتصنيف أساتذة الجامعة؟

إن أساس اختيار الحقائق أكثر أهمية ودلالة من الحقائق ذاتها، وكمية المعلومات (مهما تضخمت) لا علاقة لها بالصدق أو الدلالة، فالصدق والكذب ليسا كامنين في الحقائق الموضوعية (أي من حيث هي كذلك) وإنما في طريقة تناولها وفي القرار الخاص باختيارها أو استبعادها. ومن هنا قولنا بأن الحقائق شيء والحقيقة شيء آخر والحق شيء ثالث. فالحقائق أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى، أما الحقيقة فهي لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض ويراها في علاقتها بالحقائق المشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي ثم يربطها بحقائق وأنماط مماثلة حتى يصل إلى النموذج التفسيري الذي يفسر أكبر قدر ممكن من الحقائق المتناثرة. أما الحق، فهو ينتمي إلى عالم المثل والإيمان، وهو يشكل المنظور الأخلاقي المطلق الذي لا يجده الإنسان جاهزاً في الواقع المادي وإنما يحاكم على أساسه كلاً من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية.

ولنضرب مثلاً مثيراً من واقع أعضاء الجماعات اليهودية على عدم جدوى علمية الرصد الموضوعي (المتلقى) مهما بلغ من دقة وأمانة ونزاهة. ولنتخيل باحثاً (سنشير إليه بعبارة "الباحث الافتراضي") قرر أن يتخذ موقفاً موضوعياً تماماً من هجرة أعضاء الجماعات اليهودية وأن يرصدها بأمانة. سيبدأ هذا الباحث الافتراضي بعمل جدول يدرج فيه أسماء الجماعات اليهودية في العالم، وبجانب كل جماعة سيدرج الأرقام الخاصة بعدد اليهود الذين هاجروا منها، ثم قد يضيف جدولاً آخر بأسماء البلاد التي هاجروا إليها. وقد يقرر

أن يضع جدولاً تاريخياً يضم أسماء الجماعات اليهودية وأسماء البلاد التي هاجروا إليها وتواريخ الهجرة والنسب المئوية المختلفة، وستكون النهاية أو الثمرة جدولاً ضخماً للغاية يحوي مرحلة أساسية في عملية الرصد. ولكن أن نكتفي بهذه الخطوة، فهذا هو التلقي السلبي بعينه، فالجدول قد يحتوي على كل شيء ولكنه لا يقول شيئاً، فهو ينظر له باعتباره مادة أولية عُفْلاً، مجرد حقائق يتعامل معها العقل لا بوصفها غاية في حد ذاتها، وإنما كي يفسرها ويجردها ويستخرج الأنماط منها حتى نصل إلى الحقيقة. ولكن لا يمكن أن نتصور أن المادة الخام هي النمط وأن الحقائق هي الحقيقة.

ولكن صاحبنا –الباحث الموضوعي الافتراضي الذي أشرنا إليه- يكتفي بالرصد ولا يعمل عقله ولا يجتهد ولا يربط ولا يجرد ولا يبقي ولا يستبعد، ولعله لو فعل لاكتشف أن هجرة اليهود في العالم القديم لم تكن مجرد أرقام متراكمة بلا شكل أو اتجاه وإنما هي جزء من نمط، فقد كانت في معظم الأحيان هجرة من المناطق المتقدمة إلى المناطق المتخلفة، ولاكتشف أن هذا النمط انعكس مع بداية القرن السادس عشر. ولاكتشف أيضاً أن أعضاء الجماعات اليهودية لا يهاجرون والسلام، وإنما يتحركون عادة داخل حدود إمبراطورية لما تيسر لهم الحركة وتؤمنهم، وأن هذا ما حدث لهم في العصر الحديث مع التشكيل الاستعماري الإمبريالي (الإمبراطوري) الغربي، وأن ما يحدد حركتهم (أي هجرتهم) هو حركيات التشكيل الاستيطاني الغربي، ولذا هاجر 80% من المهاجرين اليهود في العالم الغربي إلى الولايات المتحدة (تماماً كما هاجر 85% من مهاجري العالم الغربي إليها).

ولعل باحثنا الافتراضي هذا لو أعمل عقله قليلاً لاكتشف أن أعضاء الجماعات اليهودية لم يتحركوا داخل هذا التشكيل الاستعماري الغربي على وجه العموم وإنما داخل التشكيل الأنجلوساكسوني على وجه التحديد، ومن هنا حضورهم المكثف في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وجنوب إفريقيا، ومن هنا أيضاً إسرائيل، فهي ليست مجرد جزء من الحركة العامة لليهود وإنما هي جزء من التشكيل الاستعماري الأنجلوساكسوني. وهكذا فإن الرصد الموضوعي سيعطي كل البيانات ويرهقنا تماماً بكثافتها وتراكمها (حقائق بلا حقيقة)، أما الاجتهاد فسيعطينا الحقائق داخل أنماط قد لا تضم كل الحقائق وقد لا تنطبق بكل الحقيقة ولكنها بلا شك ستفسر لنا كثيراً من جوانب الواقع.

إخفاق النموذج الموضوعي

والافتراضات التي يستند إليها الفكر الموضوعي تنبع من العقلانية المادية لعصر التنوير، وقد ثبت أنها افتراضات إما خاطئة تماماً أو بسيطة إلى درجة كبيرة، ولذا فمقدرتها التفسيرية ضعيفة، وهذا يعود إلى عدة أسباب:

1- **تركيبية الواقع وخصوصية الظواهر:**

الواقع المادي ليس بسيطاً ولا منبسطاً ولا صلباً ولا صلداً، وإنما هو مركب ومليء بالثغرات والتنبؤات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصارمة الواضحة إذ ثمة عناصر مبهمة فيه، وثمة كذلك احتمالات وإمكانات كثيرة يمكن أن يتحقق بعضها فقط ولا يتحقق بعضها الآخر.

وكما بين حامد عمار فإن صورة عالم نيوتون المادي الآلي الثابت لم تعد هي الصورة المهيمنة في العلوم الطبيعية، فقد جاءت نظرية النسبية والحركة والطاقة لتكمل مفهومنا عن عالم المادة التي تبدو في السطح مستقرة ثابتة، لكن استقرارها إنما هو نتيجة لديناميكية في انتظام الحركة في داخل مكونا ا. فالجزيء النووي يتمثل في مادة كما يتمثل في موجات، ويتوقف التعامل معه على نوع السؤال الموجه له في أي من البعدين. وكذلك أدت نظرية أينشتاين في النسبية إلى القضاء على المفهوم المطلق لكل من الزمان والمكان، وإلى اعتبارهما بعداً واحداً رابعاً يعمل في سياق بيئة معينة. وامتدت أبحاث الفيزياء الحديثة من خلال نظرية الكم (quantum) إلى أن الحقائق الكونية تتحدد أكثر ما تتحدد بعلاقتها بغيرها، وأن تعريفها أكثر ما يعتمد على نوع علاقاتها المتبادلة مع غيرها. وفضلاً عن ذلك فإن تحديد المادة وفهمها إنما يتأثر إلى حد ما بالمشاهد نفسه، فهو مشارك في تحديد طبيعة ما يراه. وليس مجرد ملاحظ سلبي إزاء ما يراه وهذا يعني أننا لا يمكن أن نفصل العقل عن إدراك عالم الإلكترون كما يقول علماء الفيزياء، باعتبار أن له خصائص مستقلة عن الشخص المدرك، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن عالم الطبيعة والمادة دون أن نتحدث عن أنفسنا وطبيعة ذواتنا، ووعينا ومقاصدنا.

ومن خلال هذه الجهود والنظريات العلمية في عالم الفيزياء الحديثة أصبح التوجه العام في النظر إلى الكون قائماً على نظرة يمكن وصفها بأ ا عضوية وكلية بيئية،أي من خلال نظرية المنظومة العامة. وهذا المنطلق العلمي يناقض النظرة الميكانيكية التي تنظر إلى الكون باعتباره آلةً (ماكينة) تتألف من أجزاء منفصل بعضها عن بعض، لكنها أجزاء مترابطة في علاقات متبادلة في هذا الكل الكوني الموحد، فالأشياء إنما هي علاقات بين أشياء، وأن هذه الأشياء إنما هي علاقات بين أشياء أخرى، وهكذا.

وينبع قدر كبير من الخلل من تصور الكائنات الحية عموماً باعتبارها آلات، مع أن هناك اختلافاً جوهرياً بينها، فالآلات تصنع وتركب، بينما الكائنات الحية تنمو وتتطور. وكذلك فبينما تتحدد أنشطة الآلة من خلال بنية أجزائها، فإن نشاط الكائنات الحية، وبخاصة الإنسان، إنما يتحدد بالعكس، أي أن بنيتها تتحدد من خلال العمليات التي تقوم ا. ثم إن عمل الآلة محكوم بسلسلة خطية من السبب والنتيجة، وحين يحدث خلل يمكن التعرف على السبب في ذلك الخلل. أما في الكائن الحي فإن جسمه يعمل من خلال علاقات دائرية يؤثر بعضها في البعض، ثم يعود ليؤثر مرة أخرى في المؤثر الأول من خلال التغذية الراجعة (Feedback). ومن ثم يصبح الخلل ناجماً عن مجموعة مركبة من العوامل يعزز بعضها بعضاً، وبالتالي يصبح التعرف على السبب الأول غير ذي موضوع، وإنما الأهم هو محصلة العلاقات المتداخلة.

ولذا، لا يمكن فهم الواقع من خلال القوانين البسيطة الصلبة المطلقة وإنما من خـلال الافتراضـات والقوانين الاحتمالية والسببية الترابطية، ولذا أصبحنا ندرك خطورة التجريب العلمي وأنه ليس من الممكـن القيام بكل التجارب الممكنة التي تغطي كل الاحتمالات. ولعل ظهور مفهـوم "النظـام البيئـي (Eco-system) تأكيد لتركيبة هذا العالم الذي نعيش فيه وأنه لن يقع في قبضة السببية الصلبة المطلقة التي توهمها العلم الغربي في القرن التاسع عشر، قبل أن يصل إلى قدر من النضوج فيما يتصل بقدراته وحدوده.

ومما يزيد من تركيبية الكون وجود أهم الثغرات طُراً فيه، أي الإنسان، فهو أكثر الكائنات تركيبـاً، لا يقف في الكون شيئاً ضمن الأشياء الأخرى، ظاهرة مثل الظواهر، وإنما يقف شامخاً في مركز الكون تـأتي عنده القوانين الطبيعية فتعدل من مسارها وتتغير وتتحور، بل وقد تتوقف أحياناً تماماً.

2- خصوصية الإدراك وتركيبه

وما ينطبق على الإنسان ينطبق، بطبيعة الحال،على عقله الذي يرصد الكون، فقد اكتشفنا أن العقل قاصر، وله حدوده الخاصة ولا يمكنه تسجيل كل المعطيات المادية المحيطة به ولا الإحاطة بكل جوانب الفعل. نعم، ينطبع الواقع على خلايا المخ، ولكن عدد الانطباعات الحسية في أي لحظة يكون هائلاً للغاية حتى إنـه ليستحيل تسجيله. والعقل، على الرغم من هذا، بل وبسبب هذا، أبعد ما يكون عن السلبية والبساطة، فهـو ليس صفحةً بيضاء تتراكم عليها المعلومات وتصبح معرفة من تلقاء نفسها. فالعقـل في أبسـط العمليـات الإدراكية فاعل فعال، ومبدع حر، ويتمتع بقدر من الاستقلال عن المعطيات المادية المحيطة به وعـن قـوانين الطبيعة/ المادة، فاللحظة الحسية في عملية الإدراك ليست سوى لحظة.

وعملية الإدراك ليست بسيطة تأخذ شكل منبه أو مثير فاستجابة، فهي مسألة في غايـة التركيـب والتعقيد، فبين المنبه المادي والاستجابة الحسية والعقلية والإدراكية يوجد عقل نشط مبدع ينظم وهو يتلقى، والمعرفة تتضمن فهماً وتركيباً وتنظيماً. والحواس عاجزة بذا ا عن فهم المحسوسات وتنظيمها، إذ أن التنظيم يستدعي قدرة أخرى وفاعلية أخرى تصل وتفصل وتقارن وترتب وتنظم، ولكن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات لأن الحواس لا تمدنا إلا ببعض الصفات الظاهرة للمعطى الحسي كـاللون والرائحـة والطعـم والحجم. وهي معطيات جزئية وفردية ومنعزلة لا تؤلف وحدة متكاملة ومترابطة. وما يحدث هو أن الكـم الهائل والحصيلة الضخمة للمعطيات الحسية التي تسجل على عقل الإنسان، والتي تصل إليه على هيئة جزئيات غير مترابطة، هذا الكم يفرض عليه جهازه الحسي والعصبي ترشيحها وفرزها وترتيبها (فهو لا يسـتوعب إلا الكليات المترابطة)، ثم يجري العقل عملية تجريدية تفكيكية تركيبية تتضمن استبعاد بعض العناصـر وإبقـاء بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيب ما تم إبقاؤه من معطيات فيبرز بعضها باعتباره مركزياً ويهمش بعضها الآخر باعتباره ثانوياً، بحيث تصبح الجزئيات المتناثرة كلاً مفهوماً، وتصبح العلاقات بين المعطيات المادية التي أدركها العقل تتشاكل، ولا تتطابق بالضرورة، مع ما يتصوره الإنسان العلاقات الجوهرية في الواقع.

وعملية الإبقاء والاستبعاد هذه لا تتم على نحو عشوائي (ذاتي) محض، ولا تتم كذلك على نحو آلي (موضوعي) محض، وإنما على أساس مجموعة من المسلمات الكلية النهائية التي استنبطها المدرك (والمفطورة في عقل الإنسان). وهذه العملية ليست عملية محايدة، مفرغة تماماً من القيم (value-free)، وإنما تدور في إطار المنظومة القيمية للمدرك. ومما يزيد عملية الإدراك تركيباً أن عقل الإنسان لا ينظم المعطيات الحسية ويفكهها ويركبها وحسب، بل إنه يختزن ذكريات عن الواقع هي في حقيقة الأمر صورة مثالية وذاتية لهذا الواقع، وهو يولد من المعطيات الحسية رموزاً وأساطير، وتصبح الذكريات والمثل والرموز والأساطير جزءاً من آليات إدراكه. كما أن وضع المدرك في الزمان والمكان يؤثر ولا شك في علاقته بالظاهرة التي يدرسها.

وعملية الرصد للإنسان عملية شديدة التركيب والتعقيد. فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة دوافع الفاعل وعالمه الداخلي والمعنى الذي يسقطه عليها. فالإنسان ليس مجرد سلوك "براني" مادي وحسب يرصد من خارجه، وإنما هو سلوك "براني" تحركه دوافع "جوانية" يصعب الوصول إليها مباشرة من خلال الوصف الموضوعي وغيره، ولذا يحاول العقل البشري أن يصل إليها من خلال عملية حدس وتخمين وتعاطف وتخيل وتركيب عقلي ومقاربات ذهنية يصعب أن يسميها "موضوعية". وقد قيل إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمنبهات وإنما لفهمه لها ولدلالتها بالنسبة له وللمعنى الذي يسقطه هو عليها. والبعد "الجواني" في الظاهرة الإنسانية يفوق في أهميته السلوك "البراني" الخاضع للرصد المادي، فكأن الموضوعية عاجزة عن رصد الإنسان باعتباره كائناً مركباً، وتنجح فقط في تحويله إلى كائن طبيعي (مادي)، وهو ما يبين أ ا تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية الكامنة.

3- خصوصية القول وتركيبية الإفصاح

ويمكن أن نضيف لكل هذا أن اللغة التي يستخدمها المدرك للإفصاح عن إدراكه للواقع يمكن أن تكون لغة جبرية دقيقة في المواقف التافهة البسيطة أو في وصف بعض الظواهر الطبيعية.أما إذا انتقلنا إلى الظواهر الأكثر تركيباً، فنحن عادة ما نستخدم لغة مركبة قد تكون مجازية أو رمزية أو غير لفظية، وهي لغة تختلف من شخص لآخر.

إن الواقع مركب لا يمكن رصده ببساطة، والإنسان في غاية التركيب ويستحيل أحياناً رصد عالمه "الجواني". وهو ذاته، بوصفه راصداً للواقع، لا يتلقى المعطيات وإنما يفكهها ويركبها ويعيد صياغتها وترتيبها. وحينما يفصح عنها، فإن لغة الإفصاح تكون مرتبطة به وبتجربته، ولذا، فقد اتضح تدريجياً أن فكرة الموضوعية الكاملة والانفصال الكامل للذات المدركة عن الموضوع المُدرك إنماهي مجرد أوهام. وفي السنوات العشرين الأخيرة، اتضح لنا كل هذا على صعيد حياتنا اليومية، فرقعة المعلوم آخذة في التزايد بشكل مذهل، ولكن رقة ا هول تزايدت معها بشكل أكبر. وقد حقق الإنسان معدلات تقدم مادية مذهلة، ولكن آدابه تتحدث عن نكبة الإنسان الحديث، وتحكي مدنه (بتلوثها وجرائمها) قصة مختلفة عما تقوله الإحصاءات.

لكل هذا، أدركنا أن المعرفة الموضوعية النهائية هي حلم المستحيل وكابوسه، وأن التحكم الإمبريالي الموعود الذي يفترض انفصال الذات المتحكمة عن الموضوع المتحكم فيه هي أضغاث أحلام.

ونحن نرى أن استخدام النماذج أداةً تحليلية قد يزيد من مقدرتنا على الاحتفاظ بالحدود بين الإنسان والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الحيز الإنساني والحيز الطبيعي، دون أن ينكر بالضرورة إمكانية التفاعل بين هذه الأطراف. وستساعدنا النماذج كذلك على صياغة الفروض بطريقة تجعل بوسعنا رصد الواقع وتحليله بطريقة أكثر تركيبية وتفسيرية. ونحن بطبيعة الحال لا نزعم أن الباحث الذي سيستخدم النماذج التحليلية سيفلت من قبضة الاختزالية والتراكمية والكمية، وأن استخدام النماذج يؤدي حتماً وبالضرورة إلى رؤية تركيبية، فالنموذج نفسه يمكن أن يصاغ بطريقة اختزالية تلغي الحيز الإنساني والفوارق بين الإنسان والطبيعة (كما سنبين فيما بعد). فكل ما نذهب إليه هو أن استخدام النماذج يهيئ التربة الخصبة لبحث يتسم بالتركيب ويبتعد عن الاختزال.

النموذج الاجتهادي

وتؤدي الموضوعية إلى سيادة "النموذج الموضوعي" (المتلقى)، وهو النموذج الذي ينطلق من الرؤية الموضوعية المادية المتلقية. ونحن نذهب إلى أن النماذج الموضوعية المادية لها فعاليتها في مجالها (عالم الظواهر الطبيعية)، ولكنها تفقد فاعليتها وتصبح أداة اختزال حين تطبق على الظواهر الإنسانية، فهي حينذاك تختزل الإنساني إلى الطبيعي. ولذا لا بد من استخدام نماذج تفسيرية اجتهادية. والنماذج الموضوعية المادية يمكن أن تكون اجتهادية مبدعة ولكن يمكن أن تكون متلقية، وهذا ما يحدث عادة حين تستخدم في رصد الإنساني.

ونحن نضع "النموذج التفسيري" (الاجتهادي) مقابل "النموذج الموضوعي المادي" (المتلقي) – فمنطلقا ما المعرفية مختلفة تماماً- بحيث يمكن تقسيم كل النماذج إلى موضوعية متلقية (تتسم بالتراكم والانغلاق والاختزال) وتفسيرية اجتهادية (تتسم بالتوليدية والانفتاح والتركيب).

ويمكن القول بأن منطلقات النموذج التفسيري (الاجتهادي) هي عكس منطلقات النموذج الموضوعي المادي (المتلقى). ولذا قد يصلح النموذج الموضوعي المادي في تفسير بعض جوانب الواقع الطبيعي، ولكنه يخفق تماماً حينما يجري تطبيقه على ظاهرة الإنسان. إذ يقوم النموذج الموضوعي المادي باستبعاد الإنسان بوصفه عنصراً فاعلاً مركباً، كما يقوم أحياناً بتبسيط الطبيعة ذا ا ثم إعطائها الهيمنة على الإنسان. أما النموذج التفسيري فهو ينظر إلى الطبيعة باعتبارها كياناً مركباً ينبض بالحياة ويمور بالأسرار ويتسم باللاتحديد، ولكن الطبيعة مع هذا تتبع سنناً ولها هدف وغاية. وكل شيء في الطبيعة له مكانته ووظيفته وقيمته في ذاته، فالعالم كل متكامل، ومن المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكريم لأنه من خلق الله تعالى وبديع صنعه. وهذا يعني أن الإنسان ليس موجوداً في الكون بمفرده، فالكائنات الأخرى لها مكا ا، والإنسان لم يمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دوه حدود، فلا

بد من الحفاظ عليها، لأنه – حسب الرؤية التوحيدية- قد استخلفه فيها من هو أعظم منه، فكرمه ووضع له حدوداً لا يتعداها.

إن العالم المبارك المدهش الذي نعيش فيه عالم مركب ثري، مليء بالمسافات والثغرات والثنائيات والأسرار (التي لا يسبر لها غور). هذا العالم يحوي داخله ما هو معروف ومحسوس، وما هو مجهول وغير محسوس، وما هو حلم، وماهو غيب (والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يقاس ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة)، وهو ليس بسطح أملس يمكن رده إلى مبدأ واحد كامن فيه (كما يرى دعاة الكمونية الواحدية المادية من العقلانيين الموضوعيين الماديين).

ولكن أهم منطلقات النموذج التفسيري (الاجتهادي) هو إدراك أن ثمة حيزاً إنسانياً يتحرك فيه الإنسان ويمارس فيه إنسانيته، ومن ثم يصبح مختلفاً عن الكائنات الطبيعية، فهو كائن مركب وعنصر حر مسؤول، يتجاوز حتميات النظام الطبيعي/ المادي ولا يمكن أن يرد في كليته إليه، ولا يمكنه أن يمتزج بالظواهر الطبيعية ويذوب فيها، فهو جزء يتجزأ من الواقع المحيا به لا يستوعب قط فيما حوله. وهذا يعني أن ثمة ثنائية أساسية تترجم نفسها إلى انفصال بين الإنسان المركب والواقع الطبيعي المادي، فالإنسان لا يتصل مباشرة (من خلال جهازه العصبي) بالطبيعة لأن عقله متناه لا يمكنه أن يعكس الواقع كله، ولكنه لهذا السبب مبدع حتى في أبسط عمليات الإدراك، فهو يدرك الواقع من خلال رموزه وذكرياته ونماذجه، وهو إنسان مركّب لا يمكن معرفة دوافعه وحصرها، فهي مركبة إذ تحركه دوافعه المادية الأرضية كما تحركه أفكاره وأحلامه وذكرياته، والمعنى الذي يتسع للأشياء والرموز التي يستخدمها للتعامل معه، كما تحركه منظومته القيمية والجمالية التي قد تهديه سواء السبيل وقد تضلله، ولذا فهو قادر على النبل والخساسة، وعلى الخير والشر.

وكل هذا يعني ما يأتي:

1- لا يمكن دراسة الواقع الإنساني المركب من خلال النماذج السلوكية البسيطة التي ترى الإنسان كائناً يتحرك في بيئته يرصد بشكل آلي.

2- لا يمكن دراسة الإنسان من خلال نموذج الرصد الموضوعي المادي الذي لا يكترث بالمعنى والرموز والدوافع والحرية.

3- لا يمكن دراسة هذا الإنسان من خلال نموذج واحدي يدور في إطار السببية الواحدية والعمومية، إذ يتطلب الأمر دراسته من خلال عدة مستويات ودرجات مختلفة من السببية والتعميم والتخصيص.

4- لا يمكن تصور إمكان الإحاطة بكل جوانب هذا الإنسان أو إمكان الوصول إلى درجات عالية من اليقين، إذ تظل هناك أجزاء مستقلة عن الكل، ومنحنيات خالصة مستقلة عن الاتجاه العام، وزوايا لا يمكن للعقلانية المادية المستنيرة أن تصل إليها.

5- والمعرفة ليست مجرد تراكم، وإنما هي أيضاً تحولات اجتهادية مستمرة، فإلى جانب التراكم لا يوجد الاكتشاف المستمر. فالعملية المعرفية علمية لا نهاية لها، ولذا لا نهاية للتاريخ.

6- الهدف الكلي والنهائي من وجود الإنسان في الأرض ليس التحكم في العالم وحوسلته (أي تحويله إلى وسيلة)، وإنما هو التمتع بالأرض والاستفادة منها داخل حدود معينة دون تبديدها.

إن الإنسان كائن مركب يعيش في عالم "براني" وعالم "جواني" مليء بالأسرار، ولذا فإن محاولة شرح الإنسان شرحاً كاملاً وتفسيره تفسيراً كاملاً وإدخاله شبكة السببية الصلبة والمطلقة هو ضرب من ضروب الخيلاء، ومحاولة التوصل إلى قوانين صارمة أو تفسيرات كلية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء محاولة ساذجة بلهاء، كما أن محاولة المعرفة الكاملة محاولة فاوستية شيطانية محكوم عليها بالفشل، ولهذا فنحن نطرح مفهوم الاجتهاد بوصفه إطاراً معرفياً كلياً ونهائياً. والاجتهاد يعني أن يحاول الدارس المجتهد الوصول إلى قدر من المعرفة عن الظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما وربما إلى حد كبير، وليس بالضرورة معقولة ومفهومة تماماً، أي أنه من الممكن شرح بعض جوانب الظاهرة (لا الظاهرة كلها)، ورد بعض جوانبها (لا الظاهرة بأسرها) إلى القوانين العامة،كما يمكن رصد جزء من الواقع لا الواقع كله. والاجتهاد يعني رفض الموقف الإمبريالي من الواقع الذي يود الإمساك به كله ويحاول أن يدفع به في شبكة السببية الصلبة والمطلقة والقانون العام الصارم. وهذا لا يعني بالضرورة سقوطاً في العدمية الكاملة أو النسبية المطلقة، فالاجتهاد يمكن أن يدور في إطار الإيمان بوجود مطلقات وثوابت، ويمكن للباحث أن يتعامل مع الأمور الكلية والنهائية والمطلقة دون أن يكون خطابه نهائياً ومطلقاً. ويمكن أن يصل الباحث إلى قدر من اليقين ولكنه يقين ليس بكامل. وثمة تواصل، ولكنه ليس اتصالاً والتحاماً عضويين. ومن ثم فإن المعرفة التي يتوصل إليها معرفة ولكنها ليست نسبية على نحو مطلق، وإنما تظل نسبية بصورة نسبية (فالكمال لله وحده، وفوق كل ذي علم عليم، وهو وحده الذي يعلم ما في الصدور، مركز العالم، المفارق له، وغير الكامن في إنسان أو شيء). وهذا ما يمكن أن نسميه **العقلانية أو الموضوعية الاجتهادية** (في مقابل "العقلانية المادية والموضوعية المتلقية المادية"). إن النموذج التفسيري الاجتهادي هو الأداة التحليلية التي يمكن من خلالها تجاوز إشكالية الذات والموضوع، فالنموذج أداة تحليلية يصوغها العقل من خلال عملية تجريد (استبقاء واستبعاد) لعناصر الواقع، فهو ثمرة لتفاعل الذات مع الموضوع، وهو صياغة ذهنية (ذاتية) لمجموعة من المعطيات والعلاقات المادية (الموضوعية) وكما قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: "خذ رأيي واطلب دليلي".

والنموذج التفسيري الاجتهادي يختلف عن نموذج الرصد الموضوعي المادي (المتلقي)، فهو ليس أداة رصد سلبية موضوعية تتلقى المعلومات جاهزة وصلبة ونهائية من الواقع "وتؤرشفها" وتحاول إدخال كل الظواهر في إطار شبكة السببية الصلبة أو في إطار قوانين عامة تنطبق على كل الحالات في كل الأزمنة والأمكنة، وإنما هو عملية تركيب واكتشاف للمعطيات المتاحة وترتيب لها ومحاولة لاكتشاف أنماط متكررة ومحاولة للربط بينها مع إدراك كامل للفرق بين الإنسان والطبيعة/ المادة والفرق بين المناهج التي يمكن

استخدامها لدراسة الظاهرتين الإنسانية والطبيعية. كما أن النموذج التفسيري الاجتهادي يحاول تفسير بعض جوانب الظاهرة ويقنع ا دون محاولة تفسير الظاهرة ككل، فهو يستطيع أن يتعايش مع ا هول. وفي إطار النموذج التفسيري الاجتهادي، يصبح أساس اختيار الحقائق، لا الحقائق نفسها، هو ما يشكل مدى صدقها من زيفها. فالصدق والكذب ليسا كامنين في الحقائق الموضوعية ذا ا، وإنما في كيفية تناولها وفي القرار الخاص بما يضم ويستبعد منها. ولذا، لا يصبح السؤال: ما هي الحقائق؟ ولكن: ما هي أهم الحقائق أو ما هي الحقائق الدالة؟ ويصبح ترتيب الحقائق هرمياً حسب أهميتها أكثر أهمية من مجرد تسجيلها أفقياً بشكل متجاور، ويصبح تعريف ما هو مركزي وهامشي أهم من مجرد مراكمة المعلومات. وتصبح العلاقات بين المعطيات أكثر أهمية من المعطيات نفسها. وعلى كل، هذا هو جوهر الإبداع: اكتشاف علاقات جديدة في الواقع، وتحديد ماهو مركزي وهامشي، وتفكيك الواقع وإعادة تركيبه في ضوء هذا الاكتشاف.

وبعد أن يصاغ النموذج التفسيري الاجتهادي، لا يمكن أن نقول إن هذا نموذج خاطىء أو مصيب بطريقة أحادية فجة، وإنما نطلب إخضاعه لعملية اختبار (فهو مجرد اجتهاد). وحينما يخضع للاختبار، فلا بد وأنه يفسر بعض المعطيات في الواقع ولكنه سيعجز عن تفسير البعض الآخر. وفي هذه الحالة، لا يوصف النموذج بعدم الموضوعية، فالنموذج لا يحكم عليه بمقدار موضوعيته وذاتيته (فهو ابتداء مزيج من الموضوعية والذاتية لأنه تركيب)، وإنما يحكم عليه في إطار مقدرته التفسيرية والتنبؤية، وفي إطار تركيبيته. فالنموذج الذي يفسر أكبر قدر ممكن من التفاصيل والعلاقات ويربط بينها ويتنبأ بعدد كبير من الظواهر هو النموذج الأكثر تفسيرية (الذي يقال له موضوعي)، وهو نموذج ا تهد الذي أصاب (فله أجران). أما النموذج الذي يفسر عدداً أقل من التفاصيل والعلاقات والذي يتسم بأن مقدرته التنبؤية ضعيفة فهو النموذج الأقل تفسيرية (الذي يقال له ذاتي)، نموذج من اجتهد فأخطأ أو لم يصب تماماً (فله أجر واحد). وبالتالي، لا يصبح المعيار هنا كم المعلومات الذي تمت مراكمته، وإنما جدواها في التفسير: وبذا يحل النموذج التفسيري مشكلة الاستقطاب بين الذات والموضوع. فمثلاً النموذج الذي تبنته حركات التمركز حول الأنثى قادر على تفسير بعض جوانب وجود المرأة وبعض مشاكلها، ولكنه عاجز عن تفسير المرأة في كليتها كأم وزوجة وأخت. وهذه الجوانب الكلية المركبة تحتاج إلى نموذج أكثر تركيبية.

وبعد اختبار النموذج يمكن إعادة صياغته حتى يمكنه استيعاب المعطيات الجديدة التي أخفق في تفسيرها، أي أن النموذج التفسيري (الاجتهادي) ليس صيغة ائية تنجح أو تفشل (ولذا فنحن ندعو إلى إعادة صياغة النماذج التفسيرية الغربية بعد سقوط المنظومة الاشتراكية وبعد أزمة رأسمالية). ويلاحظ أن النموذج التفسيري الاجتهادي ليس نموذجاً استبعادياً، فالعناصر التي يظهر أ ا أقل تفسيرية لا ترفض ولا تستبعد ائياً، وإنما تفقد مركزيتها وتنقل إلى الهامش، وهي قد تنتقل إلى المركز مرة أخرى فيما بعد، وقد توضع في المركز داخل متتالية احتمالية يتم من خلالها رصد عناصر المستقبل الكامن في الحاضر.

والنموذج التفسيري الاجتهادي لا يدعي أن الراصد آلة فوتوغرافية تسجل موضوعياً ما حولها بدون اختيار وبدون قيم مسبقة، وإنما هو يسمي الأمور بأسمائها، ويحدد للقارئ التحيزات والمكونات الذاتية الكامنة في المعرفة الموضوعية حتى يتحرز القارئ ولا يتصور أن ما يقدم له هو الموضوع والواقع، بل مجـرد محاولـة اجتهادية للوصول لهما (والله- في اية الأمر وفي التحليل الأخير- أعلم). إن الذات الراصـدة تعلـن عـن حدودها وتعلن أ ا ستتوصل إلى جانب فحسب من الموضوع، لا الموضوع كله، ومن خلال اعترافها هـذا فإ ا تحقق قدر أكبر من الموضوعية.

يعد التشوه المفاهيمي والمعرفي أحد الملامح الأساسية للا يار الذي أصاب الأمة الإسلامية، أو عرضاً كئيباً من أعراض المرض الثقافي والفكري الإسلامي، فقد أصيبت الأمة بحالة خلل هيكلي في رؤيتها للمفاهيم التي تشكل نسقها المعرفي، لعل ملامحه غياب أو تشويه المدلولات الحقيقية؛ بل والحضارية لـ بعض المفـ اهيم، ومن المفاهيم التي لحقها التشويه أو النسيان الجامع، الجامعة، الجماعة.

وهذا الكتاب، هو محاولة لاستجلاء ملامح التكامل المعرفي بين المفاهيم الثلاثة، ومـ ا تختزلـ ه مـ ن مكونات مفاهيمية.

فرضية هذا الكتاب، أن ثمة رابطاً لغوياً مفاهيمياً بين الألفاظ الثلاثة، ويزعم الكتاب أن هنـ اك مـ ا يجمع بينها من حيث التكامل المعرفي، وأن كلاً منها يأخذ من الآخر أخذاً معنوياً ومفهومياً من خلال مداخل ومسالك يستجليها المؤلف عبر صفحات هذا الكتاب.

أطروحات

علم أصول الفقه وعلم المقاصد
(موضوعات مقترحة للرسائل والأطروحات الجامعية)

أحمد الريسوني*

أولاً: في علم أصول الفقه

1) تجديد علم أصول الفقه

* دكتوراه دولة في أصول الفقه من جامعة محمد الخامس، الرباط 1994. أستاذ أصول الفقه ومقاصـد الشـريعة بكليـة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس- المغرب.

تمت إثارة هذا الموضوع عدة مرات، لعل أولها هي التي جاءت من حسن الترابي. وقد أثارت دعـوة الترابي إلى تجديد علم أصول الفقه مواقف متباينة تراوحت بين الإنكار والتأييد، إلى تقديم محاولات وجهـود تجديدية فعلية لهذا العلم. ومع هذا ما زالت القضية بحاجة إلى مزيد من الدراسة لبيان مدى قابلية هذا العلـم للتجديد وبيان الجوانب وا الات التي تحتاج إلى التجديد وتحتمله، شكلاً ومنهجاً ومضموناً.

ومما يساعد على إدراك إمكانيات التجديد، إجراء مقارنات بين أصولي وآخر من فتـرتين زمنيـتين مختلفتين، ورصد ما طرأ من تغيرات منهجية وموضوعية وإصلاحية.

كما أن الموضوعات المقترحة اللاحقة تعتبر مداخل كاشفة لتطور أصول الفقه وقابليتـه للتجديـد والتطوير باستمرار.

2) تاريخية علم أصول الفقه

لهذا الموضوع صلة وتكامل مع الموضوع السابق (تجديد علم أصول الفقه). وأعني بتاريخيـة علـم أصول الفقه كونه علماً بشرياً ولد ونشأ وصيغ بالفكر البشري والجهد البشري، وبناء علـى الاحتياجـات العلمية والثقافية والتشريعية للمجتمع الإسلامي. ثم ظل يتفاعل مع التطورات التاريخية للمجتمعات الإسلامية، يأخذ منها ويعطي، ويتأثر ا ويؤثر فيها.

هذه التاريخية لعلم أصول الفقه يمكن رصدها وتجليتها من خلال علاقته بالدولة والسياسة، علاقتـه با تمع واحتياجاته ومشاكله وأحواله، علاقته بالحالة الثقافية والفكرية، علاقته بالقضاء والإفتاء.

3) التأريخ لعلم أصول الفقه

وأعني به رصد النمو والتطور التاريخي لهذا العلم من حيث القضايا والمضامين، ومن حيث التـأليف، ومن حيث التعلم، ومن حيث تطور المقولات والمصطلحات الأصولية... إلى آخر ما يدخل في التأريخ وصفاً وتقويماً.

وبما أن هذاالعمل شاسع وطويل، فيمكن تداوله على شكل فترات زمنية محـددة، أو في نطاقـات جغرافية معينة.

وقد أنجزت بعض الأبحاث من هذا القبيل. ولكن الحاجة قائمة لتغطية شاملة لمسـيرة هـذا العلـم ولتاريخه منذ ولادته إلى الآن.

وهذا الموضوع يستحسن أن يتخذ مشروعاً تتولاه إحدى الكليات أو على الأقل أحـد الأسـاتذة المشرفين، ويشرك في إنجازه عدداً من الباحثين قد يصل إلى العشرة، ليكون العمـل متكـاملاً ومتسلسـلاً ومنسقاً.

4) علم أصول الفقه وعلاقته بباقي العلوم

هذا الموضوع جزء من الموضوع السابق، ولكنه جزء كبير وجزء مهم جداً. والمقصود بـه رصـد العلاقة المتبادلة بين هذا العلم وسائر العلوم التي وقع بينه وبينها تعايش أو معاصرة، واحتكاك... ويمكن تقسيم هذه العلوم – على سبيل التبسيط والتقريب- إلى علوم إسلامية وعربية: كعلوم اللغة، والحديث، والتفسـير، والكلام، والفقه... وعلوم أجنبية كالفلسفة والمنطق قديماً، والعلوم الإنسانية والقانونية واللسانية حديثاً.

فعلم أصول الفقه له علاقات متعددة مع هذه العلوم: من حيث التشابه والاشتراك في بعض المباحث والقضايا ومن حيث التأثر والتأثير، والواقع أو المحتمل أو الممكن، ومن حيث البحث والاستدلال...

هذه العلاقات التي لعلم أصول الفقه مع غيره من العلوم، تحتاج إلى دراسة عامة جامعية، كما تحتاج إلى دراسات خاصة بعلاقته بكل علم على حدة، وقد تمت بعض الدراسات في هذا الصدد، علاقة الأصـول بالكلام، وبالمنطق... ولكن الحاجة ما زالت قائمة إلى سد الثغرات وتعميق المقارنات والاستنتاجات.

5) القواعد الأصولية والقواعد القانونية لتفسير النصوص

كل من النصوص الشرعية والنصوص القانونية تخضع لعدة أشكال من البيان والتفسـير والتأويـل والاستنباط والتوجيه، من لدن الفقهاء والدراسين والقضاة والمتشرعين والمفتين والمنفذين. فأمـا مـا يتعلـق بالنصوص الشرعية، فقد تأسس لها علم خاص غني بمبادئه وقواعده في هذا المجال، فكيف يجـري العمـل في تفسير النصوص القانونية؟ وما هي أوجه التشابه والاختلاف والتفاضل بين المجالين؟ وكيف يمكن الاسـتفادة من علم أصول الفقه وبيان سبقه وتفوقه؟ وهل هناك استفادة أصولية ممكنة من الدراسات القانونية...؟

ثانياً : في علم المقاصد

1) منهج النظر المقاصدي

في فقه الشريعة، وفي سائر العلوم، بل وفي سائر شؤون الحياة، هناك طريقان أو طريقتـان، للنظـر والفهم والعمل والتقويم:

طريق النظر إلى الظواهر والأشكال والمعطيات الخارجية القابلة للضبط والقياس والتقويم، على أساس أنها دالة على ما تحتها وما وراءها، وأن الظاهر ينم عن الباطن، أو أن بواطن الأمور غير قابلة للضبط.

وهناك طريق النظر إلى المقاصد والبحث عنها وتحريها وتحكيمها، بالرغم من صعوبة ذلـك وعـدم انضباطه نسبياً.

والنظر إلى المقاصد يشمل النظر في مقاصد الكلام لفظاً ونظماً وسياقاً. والنظر في مقاصد الأحكام، والنظر في مقاصد الأفعال، والنظر في مقاصد المقاصد، وفي وسائل المقاصد التابعة للمقاصد...

ما هي أهمية هذا المنهج، وفيم تتجلى قيمته وضرورته؟ وما هي شروطه وضوابطه؟ ما هـي سماتـه ومعالمه؟ ما هي إشكالاته ومزالقه؟

الإجابة المجتمعة المتكاملة على هذه الأسئلة والمسائل، وغيرها مما يتعلق بمنهج اعتماد المقاصد والتعويل عليها، هي مضمون هذا البحث- وقد يكون أكثر من بحث- في (منهج النظر المقاصدي).

كما أن هذا البحث من شأنه أن يجلي أصالة هذا المنهج في الإسلام ولدى كبار علماء الإسلام. وأنه هو المنهج السديد الرشيد. وأن المنهج الشكلي الظاهري الحرفي منهج ضعيف ومرجوح، وهو مظهر من مظاهر القصور والضعف والجمود.

2) مقاصد العقائد، دراسات مقاصدية للعقائد الإسلامية

في الفقه والتشريع، كانت مقاصد الأحكام حاضرة ومؤثرة في الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق، مما جعل الحديث عن مقصود الشرع، ومقصود الحكم، وحكمة الشريعة ومقاصد الشريعة، حديثاً مألوفاً ومعتمداً عنه عامة علماء الفقه وعلماء أصول الفقه.

أما العقائد (علم التوحيد، علم الكلام) فقد خلت تقريباً من بعدها المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقدها ويعقد عليها قلبه ليس إلا. وليت الأمر وقف عند هذا الحد، فإنه هين، ولكن الذي حصل ونتج عن تغييب مقاصد العقائد هو اتخاذ مقاصد غير مقاصدها، فأصبح المتكلمون والمتفلسفون الإسلاميون عاكفين على التنقيب والتحليل وتوليد الإشكالات والتفريع عليها، وتفنيدها، والرد عليها بما يضادها. وأدخلت العقائد الإسلامية – تلك البسيطة البريئة- في متاهات ذهنية خيالية أفقدتها قيمتها وفائدتها، وصرفتها عن مقاصدها وعن بعدها العملي.

أنا أنطلق من أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام (الإيمان بالله، صفات الله وأسماؤه الحسنى، القضاء والقدر، الملائكة، اليوم الآخر، الجنة، النار، الصراط، الثواب، العقاب...) كل عقيدة من هذه العقائد، وضمنها عقائد جزئية، لها مقصودها الشرعي أو مقاصدها. وهي مقاصد – كمقاصد الأحكام التشريعية- مصرح ببعضها، أو مومأ إلى بعضها، وبعضها يدرك بالبداهة والفطرة، أو يدرك بالنظر والربط والاستنتاج. بل إن مقاصد العقائد تدرك أيضاً من خلال مقاصد الشريعة. فإن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة.

المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساسي في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لا بد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها، في ضوء مقاصدها تلك.

وعلى سبيل المثال أحيل على نموذج في هذا الباب وهو ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فهو خطوة جيدة في هذا الاتجاه، ويمكن إنجاز بحث أولي في هذا المشروع بعنوان (مقاصد العقائد عند ابن رشد).

ويمكن السير على هذا المنوال بدراسة العقائد من خلال بعض العلماء القلائل – ومنهم بعض المفسرين- الذين لهم اعتناء والتفات إلى مقاصد العقائد، ولهم تعامل مقاصدي مع القضايا العقدية، ومنهم – على سبيل المثال- سيد قطب رحمه الله. كما يمكن دراسة بعض القضايا العقدية في ضوء مقاصدها من غير

التقيد بعالم معين، كمسألة الصفات، والقدر... كما يمكن – من خلال النظر المقاصدي- إنجاز دراسـات نقدية تصحيحية لتراثنا الكلامي.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بناء المفاهيم

دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

الجزء الأول

علي جمعة محمد

وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

360 صفحة

الطبعة الأولى 1418هـ/ 1998م

في هذا الكتاب يقدم المعهد العالمي للفكر الإسلامي رواية مفاهيمية جديدة، تبلورت من خلال رحلة طويلة استمرت أكثر من سنتين. تنطلق هذه الرؤية من أرضية معرفية إسـلامية تجعـل التوحيـد نبراسـها والمسؤولية شعارها. ففي هذا العالم الذي يتحرك الآن نحو ما يسمى بالتحول النماذجي، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة إبان ما يسمى بمرحلة الحداثة.

تطرح الرؤية آليات عديدة لتقويض المفاهيم القديمة ولبناء مفاهيم جديدة يأتي من خلال استكشاف مجالات متعددة ورؤى أخرى وعلوم مختلفة.

هذا الكتاب رحلة بحث واستكشاف تحاول تقديم رؤية الأنا الإسلامي وتحاول أيضـاً استكشـاف رؤية الآخر في تعدديتها وتنوعها.

قراءات ومراجعات

عظمة الإسلام ومظاهر ضعفه

المؤلف: روجيه جارودي

الناشر: Alphabeta & Chama

الطبعة الأولى، باريس، 1996م (151 ص من القطع الصغير).

محبوبة المرشاوي بن نصر*

تمهيد

تجدر الملاحظة قبل عرض الأفكار الواردة في الكتاب الذي بين أيدينا إلى أنه يتـ ل في المشروع النقدي الذي بدأه الكاتب منذ أكثر من عشرين سنة للحضارة الغربية التي تميزت في السنوات الأخيرة بما يسميه الكاتب بأحادية السوق (Monotheisme du marche)، والتي في علاقا ا الاستكبارية مع العالم الثالث أفرزت الحركات المتطرفة على اختلاف انتماءا ا الإيديولوجية.

فمنذ سنة 1779م، كتب جارودي في "نداء إلى الأحياء"[(1)]: "إننا بصدد اغتيال أبنائنا... إن نموذجنا التنموي بدد في جيل واحد الثروات المتراكمة في أحشاء الأرض منذ ملايين القرون... إن هذه السياسة تقتل في كل سنة خمسين مليوناً من البشر في العالم الثالث... وتدفع بالباقي إلى الإبادة أو الثورة بدون تغيير جذري".

"الحفارون"[(2)] كتاب آخر لنفس الكاتب يواصل فيه نقده للحضارة الغربية، كتبه سنة 1992م. هذه السنة التي يعتبرها جارودي المحطة التي تم فيها مشروع الغرب الحضاري الذي أسس على فلسفة

---

* دكتوراه في الفلسفة، جامعة باريس (فرنسا)؛ أستاذة مساعدة في قسم أصول الدين؛ الجامعة الإسلامية بماليزيا.

(1) روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، فرنسا: ساي، 1979م.

Roger Garaudy: Appel aux vivants; ed. du Seuil 1979, France.

(2) الحفارون: نداء جديد للأحياء، أرشيبال، 1992، فرنسا.

Roger Garaudy: Les Fossoyeurs, un nouvel appel aux vivants, ed. L’archipel 1992, France.

الاستعمار والإبادة للآخر، والذي دشنه منذ عدة قرون. فخلال سنة 1992م تم إحياء ذكرى إبادة هنود أمريكا والتي تسمى زوراً "اكتشاف أمريكا" وهي ذكرى افتتاح العصر الاستعماري.

وسنة 1992م كانت أيضاً ذكرى سقوط غرناطة آخر مملكة للثقافة الإسلامية في إسبانيا وآخر جسر معرفي يصل الشرق بالغرب.

فقبل خمسة قرون (1492م) قررت أوربا أن تقطع صلتها بالحضارة العربية الإسلامية المصدر الثالث لحضار ا بعد الثقافة اليهودية والمسيحية، والثقافة الإغريقية الرومانية.

سنة 1992م هي سنة مجزرة الخليج، التي يعتبرها جارودي المحطة التي تم فيها إتمام مخطط تقسيم العالم إلى جزئين وهي كذلك حسب رأي الكاتب سنة ا يار المنظومة الاشتراكية (الفشل الثالث بعد 1871م و1917م) لإيجاد بديل للنظام الرأسمالي الذي جعل من السوق الضابط الوحيد للعلاقات بين الناس.

أما الكتاب الثالث في المشروع النقدي والذي يمكن أن يعد محاولة مهمة للكاتب أهمية الإسلام في تحديد مستقبل الإنسانية- إنسانية ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة- على حد تعبير الكاتب هو كتاب "وعود الإسلام"[3] حيث يقول: "إن المقصود من هذه الدراسة هو مستقبلنا ومستقبل الجميع. إن هذا الكتاب ليس كتاباً تاريخياً، بل هو اقتراب جديد من الإسلام ومن كل ما اتفق على تسميته بالعالم الثالث، الذي يلعب فيه الغرب بمصير هذا الكوكب... وقد حاولنا استدعاء الإسلام لأنه قوة حية لا في ماضيه فقط، بل في كل ما يمكن أن يقدمه اليوم لصنع غد أفضل، وحتى ندرك ذلك علينا ألا ننظر إلى الإسلام من خلال ما طرأ عليه من تصلب وتوتر وانغلاق يحجب عنا روحه وفكره".

على الرغم من أن الكتاب الذي بين أيدينا **"عظمة الإسلام ومظاهر ضعفه"** يعود بنا إلى كل هذه القضايا التي ناقشها الكاتب في الكتب الثلاثة السابقة، فإنه يمكن تحديد الإشكالية الأساسية في إمكانية تجاوز الأزمة التي يعيشها العالم اليوم وذلك بتضافر جهود وإسهام كل الحضارات.

في مقدمة الكتاب يلفت الكاتب نظر القارئ إلى أن موضوع الكتاب ليس تاريخاً للإسلام كما يمكن أن يتبادر من قراءة العنوان، في وقت أصبح فيه الإسلام ومظاهر تشويهه يحتل مكانة مهمة في الحياة السياسية والوسائل الإعلامية.

"إنه محاولة لإعطاء الفكر معالم تمكنه من الحكم الرصين على الإسلام وعظمته من ناحية ومظاهر ضعفه وأسبا ا في الماضي من ناحية أخرى ثم مظاهر الغموض التي اكتست الحكم عليه في الوقت الحاضر. إن هذا الموقف ليس من باب الترف الفكري أو الدفاع عن الإسلام وإنما هو ضرورة موضوعية باعتبار أنه يمثل على المستوى السكاني خمس الإنسانية (ص7).

---

(3) وعود الإسلام (Les promesses de L'Islam)، ساي (Seuil)، باريس، 1981.

فالعالم اليوم حسب رأي غارودي، يمر بمرحلة خطيرة، إن لم يتجاوزها بسلام، فأن الإنسانية مهددة بانتحار كوكبي جماعيز فـ 80% من الثروات الطبيعية يستعملها 20% من السكان، هذا وعليه فإن حالة اللاتوازن الخطيرة هذه سبب سوء التغذية وا اعة.

وهذا يكفي شاهداً على أن مثال التطور الغربي فشل في أن يحقق للإنسانية الحياة الكريمة.

هناك مخرج واحد، حسب رأي روجيه غارودي، وهذا المخرج بإمكانه أن ينتشل الإنسانية من هذه النهاية المحزنة، ألا وهو إعادة تقسيم الثروات تقسيماً عادلاً.

فهل نستطيع أن نحقق في الوقت المناسب هذا المشروع: تغيير العلاقات الاستعمارية بعلاقات متبادلة ومتوازنة بين حضارات العالم؟

والسؤال يحتوي على نقطة أساسية، وهي أن إسهام حضارات العالم لن يكون إسهاماً مادياً فحسب وإنما كذلك روحياً وهذا هو جوهر إشكالية روجيه غارودي.

إن الغرب الذي تجاهل الجانب الروحي للإنسان، وظن أن السعادة تكمن في توفير الإنتاج، أفسد نظام العالم بفرضه هذه النظرة الضيقة للإنسان وللكون.

كيف يرى جارودي بوصفه مفكراً غربياً عاش تجربة مسيحية ثم تجربة ماركسية- من أهم منظري الفكر الاشتراكي الفرنسي- وتجربة إسلامية يعتقد أنه وجد فيها أجوبة متكاملة للبعد الروحي والمادي للإنسان، البديل الذي يمكن أن يخرج الإنسان الغربي من استلابه المادي وافتقاره للبعد الروحي؟

والعنوان الذي اختار لمقدمة كتابه يعبر عن حقيقة موقف الإنسان الغربي بصفة عامة والفرنسي بصفة خاصة من الإسلام.

فالكتاب في جملته إجابة عن هذا العنوان "السؤال" الذي في ذهن كل فرنسي لا يعرف من الإسلام إلا الصورة المشوهة التي يعطيها الإعلام عن كل المسلمين فرادى وجماعات. خاصة مع ظهور الحركات المنادية بمعاداة المشروع الغربي، واعتبار الإسلام هو البديل، وأصبح ينظر إلى الإسلام في مقابل الحداثة والتقدم، على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي.

فكيف يجيب جارودي عن السؤال القضية: هل يحمل الإسلام آمالاً أم مخاوف؟

للإجابة عن هذا السؤال يرى الكاتب أنه لا بد أن نفرق بين تعاليم الإسلام كما وردت في القرآن وكما طبقت في بعض الحالات (تجربة الرسول ﷺ مثلاً) من ناحية وتاريخ الإسلام الذي ظهرت فيه بعض الانحرافات عن المشروع الأصلي.

ولإيجاد أرضية ينطلق منها هذا المشروع، يستدعي الكاتب فكرة جوهرية في مشروعه البديل، حتى يتسنى له الحوار مع الآخر (أصحاب الديانات الأخرى ومنهم المسيحيون) وهي أن الدين الإسلامي ليس ديناً جديداً بدأ مع بعثة محمد ﷺ، وهي الفكرة التي سيدور حولها الفصل الأول:

ماذا يعني الإسلام؟ الصحوة الدينية: إبراهيم، عيسى، رسل الإسلام

ذه العناوين المختلفة أراد الكاتب أن يؤكد فكرة دافع عنها في أكثر من موضع، وهي أن "الدين الإسلامي ليس ديناً جديداً، ولا يمثل قطيعة مع ما سبقه من الرسالات وإنما هو خاتم الأديان وهو تواصل الرسالات الإلهية التي بدأها إبراهيم عليه السلام ومحور هذه الرسالات، واحد هو توحيد الله سبحانه وتعالى خالق الكون وخالق الإنسان. فالله تعالى الذي يعبده المسلم، ليس خاصاً بالمسلمين إنه الإله الذي يعبده المسيحي، وكلمة (الله) باللغة العربية لها نفس معنى كلمة (Dieu) باللغة اللاتينية. فالمسيحي العربي في صلاته ودعائه يستعمل نفس الكلمة التي يستعملها المسلم العربي. فكلمة إسلام تعني التسليم الإرادي والحر لله وحده، وهذا هو القاسم المشترك بين كل الأديان السماوية، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، منذ أول الخلق: ﴿فَإِذَا سويته ونفَخت فِيهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين)(الحجر:29)

وذكر الكاتب كثيراً من الآيات القرآنية للتأكيد على رأيه. ولئن كان محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء، فإن إبراهيم عليه السلام هو أبو الأنبياء وأبو كل المؤمنين إذا نظرنا إليه انطلاقاً من هذه النظرة الشمولية للرسالة التوحيدية، متسامين عن النظرة التجزيئية والتبسيطية لكل ديانة على حدة.

ويواصل الكاتب تقصي الأمثلة المستوحاة من القرآن لإبراز هذا التواصل، ويذكّر بما جاء في القرآن عن عيسى عليه السلام.

والجدير بالذكر في هذا التحليل أن الكاتب وعلى خلاف كل المفسرين المسلمين عندما يصل إلى قول الله تعالى: ﴿وإِن هذِهِ أُمتكُم أُمةً واحِدةً وأَنا ربكُم فَاتقُونِ﴾ (المؤمنون:52)

؟؟؟ يعتبر أن الله تعالى لا يخاطب المسلمين، يعني أتباع محمد وإنما يخاطب "كل المؤمنين منذ إبراهيم مروراً بموسى وعيسى انتهاءً بمحمد ﷺ، فالكاتب يعتبر "أمة واحدة" هي الأمة التي توحد الله مع اختلاف الانتماء الديني الضيق. فالأمة العالمية التي قصدها القرآن يجب فهمها حسب الكاتب انطلاقاً من الآية: ﴿قُولُوا آمنا بِاللهِ وما أُنزِلَ إِلَينا وما أُنزِلَ إِلَى إِبراهِيم وإِسماعِيلَ وإِسحاق ويعقُوب والْأَسباطِ وما أُوتِي موسى وعِيسى وما أُوتِي النبِيونَ مِن ربهِم لا نفَرق بين أَحدٍ مِنهم ونحن لَه مسلِمونَ﴾ (البقرة:136) .

ولأهمية هذه النقطة، إذ هي الأرضية الفلسفية التي لا بد أن يسلم ا كل من يحمل مشروعاً مستقبلياً بديلاً عن الواقع الراهن، فهو يأتي بكل الآيات التي تشير إلى هذه الفكرة وتساعد القارىء على الاقتناع ذه الفكرة الأم.

ويرى جارودي أن الذين فهموا هذا من المسلمين هم الصوفية فهو عندهم رمز الخلق وهو الكاشف عن "الواحد" و"الكل" وهو رمز المحبة الذي هو التعبير عن هذه الوحدة. فالصوفية تعتبر أن محور رسالة عيسى هو الحب (أو المحبة) في أسمى تعبيراته، الحب الذي يأتي من الله ويعود إلى الله مثل كل الكائنات.

فمفهوم المحبة في الإسلام نابع من الفكرة الرئيسة للرؤية الإسلامية وهي التوحيد. هذا الوعي بأن الله هو سبب وجود الإنسان وأنه لا يفعل إلا بقدرة من الله. وعن هذه الفكرة تتفرع علاقة الإنسان بالكون ليتخلص من أنانيته الضيقة ويفسح ا ال إلى الواحد في إطار الكل.

هذا الفهم للإسلام جعل مفكراً مثل ابن عربي يرى أن فعل الخلق هو فعل محبة، فحب الله هو الذي يعطي معنى حبنا لبقية الكائنات ويفتح الآفاق أمام هذه العلاقة السامية بالكائنات. فحبنا للآخرين ينبع أساساً من حبنا لله وعينا بذلك أم لن نع.

"فقوة الحب لله فوق كل خوف من العقاب أو طمع في الجزاء" (ص15).

ولعل الكاتب بربطه لحبنا للآخرين بحبنا لله تعالى أراد أن يكشف عن افتقار العلاقات الإنسانية في ا تمع الغربي القائم على اللائكية (العلمانية) وعن هشاشة أرضيتها الشيء الذي جعلها تتصل إلى الواقع المتردي الذي وصلت إليه.

وذكر الكاتب أمثلة كثيرة تعبر عن الالتقاء بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي في تحديد مفهوم الحب الإلهي وانعكاساته على العلاقات الإنسانية.

هذا المفهوم المحوري في العقيدة الإسلامية وهو التوحيد، قد عبر عنه المسلمون في كل مظاهر الحياة، في الشعر، وفي الخط، والهندسة المعمارية.. وغيرها من مظاهر الحياة الثقافية للحضارة الإسلامية.

"فجامع قرطبة يعبر تعبيراً عميقاً في كل شكل من أشكال بنائه، وفي تناسق ألوانه ورنوه إلى السماء، إلى المتناهي، يعكس هذه الوحدة بين المحبة والتوحيد (ص17). فالإسلام لما فهم كما جاء في القرآن، في عالميته الواسعة غير مرتبط بخصوصيات ضيقة لشعب معين، عرف إشعاعاً كبيراً لأن قبوله لم يكن بالنسبة لمن كان يؤمن (بإحدى الديانتين: اليهودية والمسيحية) يمثل قطيعة مع دينه فكل منها في صور ا البسيطة والمباشرة تمثل في دعوة التوحيد. وتطبيق الإسلام في كل ميادين الحياة اليومية يجعل الله حاضراً لدى كل فرد على مستوى كل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

فدعوة الإسلام في المشرق ذه ا لصورة وجدت قبولاً لدى المسيحيين واليهود، وكذلك في الأندلس فقد قبله (أهل التوحيد) بسهولة إذ مثّل دخولهم الإسلام إحياءً لعقيدة التوحيد التي شوهها التطرف المسيحي خاصة بعد ظهور فكرة الطبيعة الإلهية لعيسى وقرار الإمبراطور قسطنطين أن يوحد الإمبراطورية على مذهب "عقيدة التثليث" وانقسام المسيحيين حول هذه القضية. ويختم الكاتب هذا الفصل بتذكير القارىء بأن الإسلام عندما دخل العالم المسيحي الذي كان في قمة الانحطاط العقيدي والاجتماعي أقبل عليه الناس بكثير من الأمل في أن يجدوا فيه ما فقدوه في عقائدهم المشوهة، فهو بذلك الدين الذي أعطى صحوة وحياة روحية جديدة لهذه الشعوب فاعتبروه تواصلاً وتصحيحاً لدينهم الذي بدأ ينحرف عن عقيدة التوحيد.

الثورة الاجتماعية: مثال تاريخي: الإسلام في الأندلس

يتمحور هذا الفصل حول فكرة يعتبرها الكاتب جوهرية في الفهم الصحيح للرسالة الإسلامية والنهضة التي شهدها الإسلام والتي بنى عليها حضارته هي الدعوة الاجتماعية لمسلمي المدينة متمثلة في تطبيقهم لمبدأ أساسي في العقيدة الإسلامية هو: "الله هو المالك الوحيد". وعن هذا الإيمان نتج مجتمع المساواة، فكل التعاليم القرآنية الاجتماعية تدعو إلى عدم تكوين طبقة غنية بيدها كل وسائل الثراء في مقابل طبقة فقيرة. ويذكر الكاتب ثلاثة عناصر أساسية دعا إليها الإسلام للمحافظة على التوازن الاجتماعي.

1- الزكاة: وحتى يبين الفرق بينها وبين الأداءات يذكر الكاتب بأ ا حسب التعاليم القرآنية فإ ا تتمثل في دفع 2,5% على رؤوس الأموال والأرباح وقد يتبادر إلى ذهن القارئ الفرنسي أ ا مثل الأداءات على الأرباح.

ويعتبر الكاتب أن هناك فرقاً كبيراً بينهما إذ أن الأداءات تحافظ على رؤوس الأموال أما الزكاة فتدخلها.

ويستخلص الكاتب أن مفهوم الزكاة يهدف إلى تقسيم الثروات إذ أنه ذه الطريقة لا يمكن لرأس المال أن يحافظ على قيمته بعد 40 سنة تقريباً.

2- العامل الثاني الذي حرص عليه القرآن هو الربا فحرمه لأنه يسهم في تكريس وضعية غير صحية في ا تمع.

3- منع امتلاك الأراضي لغير العاملين فيها.

ففي البلدان التي دخل إليها الإسلام كانت الأراضي تؤخذ من الملوك ورجال الكنيسة وتعطى لمن يخدمها في مقابل أثمان بسيطة. وهذا ما يفسر – حسب الكاتب- قبول الشعوب للإسلام على أنه دين آتى ليحررهم من الظلم السياسي والكنسي من ناحية واعتبار المسلمين رجال عقيدة تحترم عقيدة الآخرين وإحيائها على ضوء تعاليم آخر الأنبياء. أما كل ما كتب عن الفتوحات واعتبارها حروباً إنما كانت مع الملوك وكبار المستغلين المقطوعين عن شعو م، وباعتبار أن الدين الجديد يحرمهم من هذه الامتيازات (ص21).

وباعتبار أن الكاتب يهدف إلى إعطاء صورة موضوعية عن الإسلام فإن اختياره للأندلس ليس من باب الصدفة وإنما لتوضيح مدى تأثير التاريخ على فهم المسيحيين للإسلام. فقد اعتبرت الكنيسة ورجال الدين قيام دولة إسلامية في إسبانيا احتلالاً لبلد مسيحي غربي وهذا ذنب لم يغفره الغرب للمسلمين وهذا ما يفسر إلى حد كبير غياب النظرة الموضوعية للتاريخ الإسلامي لتحل محلها الأساطير والخصومات (polemiques).

فالمسلمون دخلوا إسبانيا بعد قرنين من الظلم السياسي والاقتصادي فالأقلية الحاكمة كانت تملك ثلثي الأراضي، كذلك على المستوى الديني، فإن غير المسيحيين ليس لهم نفس الحقوق فمثلاً سنة 693م أصدرت الكنيسة قراراً بمنع اليهود من حقهم في التجارة، وسنة 694م ا م اليهود بأ م يمثلون خطراً على الدولة وهددوا بسلب لممتلكا م إن هم لم يتراجعوا عن دينهم ويقبلوا المسيحية. على الرغم من أن هذا القرار

لم يطبق إلا أنه يمكن أن يفسر القبول الحسن الذي قوبل به المسلمون، ثم اعتناق الكثير من السكان الأصليين للإسلام إذ لا يمكن أن نتصور أن عدداً محدوداً من المسلمين استطاعوا أن يحتلوا إسبانيا احتلالاً عسكرياً في أقل من ثلاث سنوات وليؤكد هذا الرأي يأتي الكاتب بشواهد بعض المؤرخين. نذكر على سبيل المثال المؤرخ (Dozy) في كتابه "تاريخ مسلمي إسبانيا" قدوم العرب إلى إسبانيا كان له إيجابيات عديدة فقد أحدث ثورة اجتماعية تجاوزت بذلك كثيراً من الأمراض التي كان يعاني منها البلد منذ قرون... فالضرائب انخفضت بطريقة ملموسة، كما أن العرب انتزعوا الأراضي من الأغنياء الذين اغتصبوها من أصحا ا ووزعوها على من كان يعمل ذه الأراضي مما زاد في الإنتاج. وكذلك ازدهرت التجارة بعد رفع الحظر عنها وكثرة الضرائب. كذلك تحرر كثير من العبيد باعتبار أن القرآن يشجع على تحرير العبيد بمقابل مبلغ مادي وهذا أعطى للمجتمع حركية... كل هذه الإجراءات أحدثت حالة شعور بالارتياح لدى الناس الشيء الذي جعلهم يستقبلون العرب استقبالاً حسناً ويدينون بدينهم" (ص23)[4].

ويستطرد الكاتب في ذكر المؤرخين لهذه الفترة حتى يبين المغالطة التاريخية للكنيسة أساساً في اعتبار ازدهار الحضارة الإسلامية قامت على الحروب، إلا أننا نكتفي بذكر مؤرخ ثانٍ حرص الكاتب على نقل كلامه وهو الإسباني بلاسكو إيبانيز (Blasco Ibanez) حيث يقول: "إسبانيا لم تأ ا النهضة من الشمال، بل جاءت من الوسط مع العرب... إ ا بعثة حضارية... فعن طريقهم دخلت إلينا ثقافة قوية. استطاعت أن تتعامل مع بقية الثقافات... إنه دخول الشرق إلى أوروبا من إسبانيا التي كانت تحت سيطرة الملوك المسيحيين والرهبان وفي سنتين استطاعت أن تكسب إسبانيا. لم يفرض العرب أنفسهم بقوة السلاح، وإنما قبلهم الشعب انطلاقاً من المبادئ التي جاءوا ا... ومن بين هذه المبادىء مبدأ الحرية الذي هو حجر الأساس لكل أمة... فمنذ بداية القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر ميلادي نشأت أجمل حضارة وجدت في أوروبا في القرون الوسطى، ففي حين كانت شعوب الشمال تعيش حروباً دينية مدمرة، كان سكان إسبانيا على اختلاف أجناسهم وثقافا م وأديا م يساهمون في بناء حضارة غنية ومتناسقة (ص24)."[5].

فالكاتب عمد إلى الإطالة في سرد هذه الشواهد التاريخية، ليرد رداً غير مباشر على الفكر الغربي الذي تناسى الدور الذي قامت به الحضارة العربية الإسلامية في ميدان العلوم والفلسفة ومساهمتها في تكوين الفكر الغربي، حتى أنه في تاريخ الفكر الفلسفي قليلاً ما يشار إلى الفلاسفة العرب والمسلمين إلى جانب تشويه أسمائهم في الترجمة اللاتينية.

لكن من أين جاء الغموض، وكيف نفسر الصورة القائمة في الفكر الغربي عن الإسلام والمسلمين في بلاد الغرب بما فيها إسبانيا؟

---

[4] دوزي: تاريخ مسلمي إسبانيا، ج2، ص 43، (أورده الكاتب في ص23).

[5] بلاسكو إيباناز: في ظل الكاتدرائية، ص201- 204 (نقلاً عن الكاتب، ص 23- 24).

للجواب عن هذا السؤال يتقصى الكاتب بعض النصوص التي كتبها رجال الكنيسة الكاثوليكية.

يعتبر روجيه جارودي أن الغرب وخاصة فرنسا لم تعرف الإسلام على وجهه الحقيقي إذ أن السمة الأساسية لعلاقة المسيحية بالإسلام هي علاقة توتر وهذا يرجع إلى زمن بعيد، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي أوقف انتشار الدين المسيحي في القرن السابع الميلادي وزعم بعض رجال الكنيسة أن الإسلام جاء لمحاربة المسيحية. فقد زعم البابا أسون الثالث بأن محمداً ﷺ كان ضد المسيح، وهذا الموقف العدائي إزاء شخصية الرسول والدين الذي جاء به نجده متفشياً بين الكثير من الكتاب والمفكرين الغربيين.

فلقد كتب المستشرقون كثيراً عن "الطبيعة السلطوية والفردية للدين الإسلامي" وقدموا الإسلام والمسلمين على أنه الوجه الآخر للغربي فهو الجاهل والمتأخر.

"ولعل أهم ظاهرة تبين هذا العداء للإسلام زعم أحد رجال الكنيسة الأرثوذكسية أنه عثر على كُتيب بعنوان حياة نبي (Nefaste) مؤلفه مجهول ورداً على هذا الخطر دعا إلى ما يسميه بـ "نظرية الشهيد لمحاربة عدو المسيح". وكتب عدة كتب فيما بين 851 و857م تدفع كلها إلى مقاومة انتشار الإسلام فمنذ ذلك الوقت بدأت حركة مضادة للإسلام، وبدأ أتباع سان إيلوج (Saint Euloge) يتكاثرون" (ص28).

إن كتاب حياة نبي (Nefaste) كان له تأثير سلبي على مجرى العلاقة بين الإسلام والمسيحية في إسبانيا وصدرت بعد ذلك عدة كتب تستعيد هذه النظرة ومنذ ذلك الزمن بدأ التكلم عن الاحتلال والزحف العربي الإسلامي على إسبانيا.

أما الباب الثاني من الفصل الأول فقد خصه الكاتب لدراسة مساهمة الحضارة الإسلامية.

ثورة ثقافية: مساهمة الإسلام الحيوية في الحضارة الكونية

يعتبر الكاتب أن الفهم الصحيح للقرآن في بداية التاريخ الإسلامي ولّد عند المفكرين المسلمين عقلية مرنة مفتوحة على الآخر (الفكر اليوناني والهندي) ففي سنة 815م، في حين كان الغرب لا يعرف القراءة (إلا الأرستقراطيين ورجال الكنيسة) أسس المأمون مكتبة بغداد: دار الحكمة، وكانت تضم أكثر من مئة ألف كتاب وكما كانت المكتبات منتشرة في العواصم والمدن العربية.

وحرصاً من الكاتب على إعطاء صورة واضحة للحركة العلمية والثقافية لم يبخل عن ذكر عدد من المكتبات الخاصة والعامة وعدد من الكتب التي تحتويها ومقارنتها بالوضع في فرنسا. فهو مثلاً يقارن بين شارل الخامس (Charles V) القرن (XIV) ملك فرنسا الذي لم يكن له إلا ما يقارب 900 كتاب في حين كان للخليفة العزيز في مصر (القاهرة) مليون وستة مائة ألف كتاب (ص36).

ويرى الكاتب أن حركة الترجمة هذه لم تكن سلبية بل استطاع المفكرون المسلمون أن يستثمروها انطلاقاً من عقيدة التوحيد، فتجاوزوا بذلك فلسفة أرسطو: الكائن والموجود، القائمة على الثنائية إلى فلسفة التوحيد القائمة على الفعل.

ففي حين قامت الحكمة الإسلامية على فلسفة الغايات مما جعل العلوم الإسلامية تحافظ على الغاية الأساسية وهي الإنسانية حيث قامت العلوم الغربية على فلسفة الأسباب، التي تكون في نفس الوقت غايات انتهت بنسيان الغاية الأساسية وهي الإنسان وحنطت العقل في الأسباب المادية.

فعقيدة التوحيد هي المصدر الثالث لفهم الكون وقد أسقطها الغرب من دائرة معارفه، فلا العلوم في بحثها عن الأسباب ولا الحكمة في بحثها عن الغايات قادرة على معرفة السبب الأول، ولا الغاية القصوى... فالعقيدة تبدأ بالوعي بحدود العقل والحكمة وهي الفرضية الضرورية لعلم العقل.

أما الباب الثاني فيخصصه الكاتب للكلام عن ما يسميه بمظاهر انحطاط الإسلام.

مظاهر انحطاط الحضارة الإسلامية

إن بداية الانحطاط كانت مع ظاهرة فساد الطبقة الحاكمة التي أصبح همها السلطة والمال.

كذلك من مظاهرها أن بعض الفقهاء الذين أسهموا في إيجاد أرضية قانونية لتسلط الطبقة الحاكمة، يذكر الكاتب على سبيل المثال الفتوى التي ارتكز عليها الخلفاء الأمويون في إسبانيا ليكون المذهب المالكي هو المذهب الرسمي للبلاد ويتبعه كل القضاة، ويذكر الكاتب مثال ابن تيمية الذي يقر بالحديث "إن السلطان ظل الله في الأرض".

ويساند فتوى الإمام مالك:

"ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بدون سلطان"[(6)].

"وبدأت دعوات إلى نوع من الاستسلام والقدرية والرضا بالظلم فغابت عقلية البحث وحب المعرفة وحل محلها الجهل والتواكل، مما يسر ضرب الإسلام في إسبانيا (ص68).

أما المظهر الثاني من مظاهر انحطاط الحضارة الإسلامية فهو إقصاء المذهب المعتزلي وعزله عن تكوين العقل المسلم" (ص69).

يعتبر جارودي أن المذهب المعتزلي كان بإمكانه أن يجعل من الحضارة الإسلامية حضارة تستمد من الله والإنسان، فالمذهب المعتزلي يرتكز على مبدأين أساسيين في بناء حضارة إنسانية. الأول التعالي والتوحيد، والثاني حرية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته أمام اختياره، إذ بدون هذه الحرية والمسؤولية، فإن مفهومي الجزاء والعقاب يفقدان معنييهما، سواء في الدنيا أو الآخرة.

وهذا هو القانون الإلهي الذي يخضع له كل إنسان و ذا المفهوم يكون معنى استخلاف الإنسان الذي يتميز عن بقية الكائنات.

---

(6) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان، بـيروت: دار الفكـر اللبنـاني، 1992، ص114.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي له القدرة على معصية الله، إلا أن الالتزام بالإسلام هو التزام بأن يقتدي حسب الأمر الإلهي ومثاله في ذلك إبراهيم ، ويسلم أمره لله كنتيجة حتمية للفهم الصحيح لمعنى "التوحيد" (ص56). ويعتبر جارودي أن التجربة الإسلامية تميزت عن بقية الدعوات التوحيدية بأن أصبح الرسول ﷺ قائداً سياسياً عندما أسس الدولة الإسلامية بالمدينة، وهي أول مرة تلتقي فيها المبادىء الموحدة لكل الديانات السابقة التي تبين علاقة الإنسان بالله (العبادة) بتشريع قانون يحكم علاقة الإنسان بالإنسان في مختلف مستويا ا لتنظيم العلاقات التي كانت حتى ذلك الوقت تتميز بالفوضى (Chaos).

وهكذا منذ هذه التجربة، "يدخل مفهوم التعالي في التاريخ، دون أن يحدث قطيعة مع الماضي ولكن بإزاحة ما شاب مفهوم التوحيد من غموض، فالرسول ﷺ كان عميق الوعي بأنه مبعوث الله وبأنه بشر مثل بقية الناس في نفس الوقت (ص57).

فخاصية الشريعة الإسلامية أ ا لا تفصل بين علاقة الإنسان بالآخر وبالطبيعة عن العلاقة بالله، وأن كو ا إلهية المصدر لا يعني تحجرها. فعلى العكس فلكو ا وحياً وصالحة لكل زمان ومكان يجعل منها تشريعاً حيوياً متواصلاً.

"فالقرآن يعلمنا الغاية والمقصد من أي حكم، وهذا ليس خاصية الأحكام ولكن القرآن كله يذكرنا بالغاية. والعقيدة الإسلامية قائمة على الغاية إذ بدون هذه الغاية لا معنى للخلق وللوجود، فليست الشريعة هي الأحكام ولكن كل القرآن هو شريعة".

وبناء على هذه الغايات الأساسية يمكن تكوين تيار فكري قادر على تحمل مسؤولية التجديد وتجاوز تحديات هذا العصر، ويستدل الكاتب على هذا الرأي بإعطاء عدد من الآيات في كل موضوع.

القرآن يحتوي على 6236 آية، منها 228 للأحكام (70 خاصة بالعائلة، 70 آية أحكام اجتماعية، 10 أحكام اقتصادية، 25 علاقات دولية، 30 عقوبات).

4% من القرآن للحقوق، 0,7% للعقوبات.

والبقية تم بالعقيدة والأخلاق، والصراط المستقيم (ص69). يقول تعالى: ﴿آلم* ذَلِك الْكِتاب لا ريب ِفِيهِ هدى ِللْمتِقِين﴾ (البقرة:2) .

وعلى الرغم من ذلك لا نرى اليوم من مظاهر الإسلام في الدول الإسلامية إلا آيات الحدود وتطبيق الشريعة أصبح يعني تطبيق العقوبات دون توفير الحقوق.

لقد حاول بعض الخلفاء أن يجعلوا من سلطتهم السياسية قوة مركزية وهذا دفعهم إلى وضع حد لحرية التفكير فمنعوا كل جديد خوفاً من أن يسهم هذا الجديد في تغيير الأوضاع السياسية. "هذا الانكفاء على الذات كان له تأثير سلبي على مستقبل تاريخ الإسلام وقد طبع هذا بموقف ابن حنبل وكثر وضع الحديث الذي يخدم مطامح السلطة السياسية" (ص66).

وفي هذا الواقع الفكري المتردي تم تهميش المذاهب العقلانية مثل مذهب أبي حنيفة الذي كانت له نظرة خلاقة للجهد العلمي وإعطاء صورة حية على كيفية التعامل مع القرآن تعاملاً حيوياً، مما جعل الإسلام ينمو ويتفاعل مع مختلف الثقافات ولا ينحصر في نظرة ضيقة حتى يحقق مفهوم عالمية العقيدة الإسلامية.

لعل من المعبر عن هذه الوضعية المرضية للواقع الإسلامي أنه بالرغم من أن في القرآن 750 آية تدعو إلى التأمل والعلم، في حين أن 150 آية فقط في الحقوق، نجد أن العلوم الإسلامية في هذه الفترة تركزت على الأمور الكلامية والفقهية، ولمدة 10 قرون وتراجع البحث العلمي والفلسفي تاركاً الميدان للتكرار وحفظ ما أنتجه السابقون فانتهى الأمر بتقديس التراث.

أما على مستوى الفكر السياسي فيشير الكاتب إلى الكيفية التي تم بها التأسيس للتسلط السياسي فنرى أن الماوردي يسقط الشورى من واجبات الخليفة (ص67).

أما على المستوى الروحي فإن الفهم الخاطىء لروح القرآن والعقيدة الإسلامية، أدى بابن تيمية إلى إدانة (condamner) ابن عربي. فابن تيمية على الرغم من تجديداته التجديدات الفقهية إلا أنه على مستوى الخط الفكري ساهم في تحنيط الفكر الإسلامي وأغلق باب الاجتهاد (67) فمكّن للمحافظة (conservatisme) وأعطى فرصة للتسلط السياسي بترويج حديث: "الملك ظل الله في الأرض".

أما الباب الثالث فيخصصه الكاتب لرؤية مستقبلية لإسلام حيوي وواقعي. كيف يرى جارودي ذلك؟

الإسلام الحيوي

يعتبر الكاتب أنه رغم المراحل الصعبة التي مرت بها الحضارة الإسلامية إلا أنها لم تخل من فترات ازدهار ومحاولات مستمرة لإحياء؟..

فالمذهب المعتزلي استطاع على الرغم من الضغط الأموي أن يعطي نفساً قوياً للازدهار الحضاري في المرحلة الأولى حتى ضعف تحت وطأة المذهبية الحنبلية والتسلط السياسي.

أما مرحلة الانحطاط الثالثة فكانت قمتها مع الاستعمار على المستوى السياسي والفكري والاجتماعي فأسدل على العالم الإسلامي كابوس الجهل والتقليد.

إلا أنه بالرغم من هذا الوضع المتردي للحالة الإسلامية، فقد قام مفكرون مسلمون بإعادة الحياة للإسلام، وربط الواقع بعقيدة التوحيد. ولم تكن المهمة سهلة أمام هؤلاء المفكرين إذ كان عليهم أن يواجهوا في منتصف القرن التاسع عشر الاستبداد المادي والثقافي للمستعمر، وتفكك وحدة الخلافة العثمانية.

وهذان العاملان ساهما في تصلب الفكر التقليدي والاحتماء بالتراث الذي يعين على رفض كل جديد. ولعل أكبر دليل على ذلك واقع التعليم في مراكز العلم التي كانت لا تحتوي إلا على كتب الفقه والتفسير القديمة فمثلاً في جامعة الزيتونة في تونس، لا نجد إلى سنة 1912م إلا تفاسير تعود إلى القرن 14 والقرن 15. وهذا ما يفسر التبعية العمياء للماضي وتوقف العقل المسلم عن الفعل كما يقول الكاتب.

ويعتبر الكاتب أن الفكرة المحورية لمفكري النهضة و"التي لا تزال صالحة إلى اليوم على الرغم من مرور قرن ونصف من الزمان" تتلخص في أن أي إحياء للإسلام لا يمكن أن يكون إلا عبر قراءة جديدة للقرآن. قراءة حية تعيد إليه دوره الريادي لتسيير الحياة الإنسانية في كل مستويا ا" (ص78).

هذه الحركة الفكرية التي أسسها جمال الدين الأفغاني وطورها محمد عبده ورشيد رضا حاولت أن تعيد إلى الإسلام قيادته الحضارية بمحاولة للربط بين مفهومين جوهريين: مفهوم التوحيد ومفهوم الواقع. أي إعادة ربط الجانب المادي بالجانب الروحي الذي أبعده الغرب في مسيرة التقدم العلمي.

فكيف يرى الكاتب إسهام الإسلام، ليس فقط في حل مشكلات المسلمين ومستقبلهم ولكن في حل مشكلات العالم والإنسانية؟

يرى الكاتب أن الإسهام الإسلامي اليوم يجب أن يتجاوز مشكلتين:

1- مشكلة داخلية: وهي تجاوز التقوقع على الذات والاحتماء بالتراث، ومواقف ردود الأفعال التي لا تتفق وروح الإسلام.

2- مشكلة خارجية: تجاوز العلمانية المتحجرة التي قطعت كل علاقة بالمفاهيم الروحية، وقوقعت الإنسان في جانبه المادي الحيواني، مما أدى إلى فقدان الحياة معناها.

لماذا غاب المسلمون عن المشاركة في الاكتشافات العلمية على الرغم من أ م كانوا السباقين إليها وذلك في مختلف العلوم (الرياضيات، الفيزياء، الفلك، الطب.. إلخ).

من المسؤول عن هذه الوضعية؟

يجيب جارودي أن أصحاب النفوذ في مختلف القطاعات في العالم الإسلامي يتحملون مسؤولية هذه الوضعية. فهم بدلاً من أن يدفعوا بالجهود ويمولوها، نجدهم يكتفون باستيراد التكنولوجيا جاهزة من الغرب بما في ذلك الأسلحة الهدامة. والتي تستعمل في أغلب الأحيان للقتال بين المسلمين أنفسهم أو استيراد المواد الترفيهية (السيارات، مواد التجميل، الملابس الجاهزة) و ذا يكون العالم الإسلامي قد سقط في شباك الغرب وجعل من نفسه سوقاً استهلاكية ليس لها أي اعتبار في موازين القوى في العالم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد حكم على عقول أبنائه بالوقوف عند حد المقلد أو الهجرة إلى الغرب والإسهام في تطوير علومه ولكن بعد أن ي ع كل انتماء ثقافي وروحي للعالم الإسلامي.

أما مسؤولية أصحاب النفوذ الديني فتتمثل في بعدهم عن الواقع والقضايا الحيوية المعاصرة واجترارهم لمشكلات تاريخية لا تفيد النمو الإسلامي بل تعرقله وتخنقه، في حين أن إسلاماً حيوياً لا يخشى على نفسه لا الأديان ولا الفلسفات ولا العلوم. فهو قادر على تجاوزها بشرط معرفتها والحوار معها، فالإسلام لا بد أن يسهم في نقد الوضع الذي وصلت إليه التقنية الحديثة مثلما فعل ذلك كبار مفكري الغرب منذ كانط إلى باشلار، ويبين ضرورة البعد الروحي لكل عمل إنساني مثلما فعل ذلك العديد من المفكرين مثل كير يكارد والغزالي وابن عربي ومحمد إقبال... فالطريق الملكي للبعث الحضاري الإسلامي حسب روجيه غارودي لا بد

أن يكون عبر الانفتاح الروحي لكل الثقافات المكونة للحضارة الإنسانية. للحوار معها والتعاون على إرساء فلسفة الإيمان الروحي في مقابل المادية التقنية. هذا ما يدعو إليه الإرشاد القرآني. ويؤكد الكاتب أن زعماء الإصلاح قد فهموا هذه النقطة الأساسية بناء حضارة إنسانية توحيدية في مقابل الحضارة المادية.

إن فكرة الحوار بين الأديان فكرة جوهرية في مشروع الكاتب الذي يجب أن يقوم في مقابل الحضارة الغربية المادية وقد ركّز عليه في أغلب كتبه الأخيرة.

أما الفكرة الثانية في إطار بيان موقفه من الإسلام والحضارة الإسلامية فهي فكرة الرجوع إلى الأصل التي قامت عليها النهضة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر والتي تنادي ا الحركات الإسلامية المعاصرة.

فالرجوع إلى الأصل حسب جارودي – أساساً- هو الرجوع إلى القرآن وفهمه في ضوء العصر وتجاوز التراث ونقده. يعتبر روجيه غارودي أن محمد عبده وعى بضرورة الرجوع إلى الأصل وفمهمه على حقيقته أي الرجوع المباشر إلى القرآن وتجاوز التقليد حيث يذكر بأن القرآن نفسه يرفض التقليديين ويصفهم بالحمير التي تحمل أثقالاً (رسالة التوحيد، ص109).

فالاجتهاد المتجدد هو الشرط الضروري لأي تقدم.

أما تحت عنوان "الشريعة" في القرآن الكريم هي طريقة موحدة لكل الديانات والفلسفات.

يحلل الكاتب معنى "الشريعة" ويرى أن كلمة شريعة لم تذكر في القرآن إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ثُم جعلْناك علَى شرِيعةٍ مِن الْأَمرِ﴾ (الجاثـية: 18)، أما في ثلاث آيات أخرى فهناك كلمات من نفس الأصل، شرع، وشرعة، فما هو المعنى الحقيقي لكلمة شريعة؟ يعتبر الكاتب أن شريعة هي مرادفة لكلمة شريعة؟ يعتبر الكاتب أن شريعة هي مرادفة لكلمة طريق Voie.

فهذا الطريق هو واحد لكل الشعوب التي بعث الله فيهم رسلاً كل منهم بلسان قومه، في حين أن القوانين التي تخص السرقة أو المرأة والزواج والإرث كلها مختلفة في التوراة والإنجيل والقرآن.

فالشريعة بوصفها الطريق إلى الله لا يمكن أن تشمل هذه القوانين إذا اعتبرناها شريعة كونية موحدة بين كل الديانات منذ سيدنا إبراهيم إلى محمد عليهما الصلاة والسلام، فالشريعة هي تعاليم الوحي التي تبين الغايات المتعالية للإنسانية في حين أن القوانين المرتبطة بالقضايا الاجتماعية هي وسائل لبلوغ الغايات وهي بالضرورة متغيرة بتغير الأزمان والأقوام. والله ترك للإنسان حرية التطبيق حسب ظروف كل مجتمع.

ولتأكيد هذا المعنى للشريعة (الطريق) يورد الكاتب أمثلة من القرآن الكريم والتوراة والإنجيل. ﴿ولِلهِ ملْك السماواتِ والْأَرضِ...﴾ (الفتح: 14).

كذلك في الإنجيل تقرأ نفس المعنى "لله ربك ملك السموات والأرض ولك ما فيهما".

“A l’eternal, ton Dieu, appartiennent les cieux, la terre et tout ce qu’elle renferme”.

.(14/10)

كذلك في الإنجيل: "الأرض وما فيها ملك لله" (Paul, I. co.10, 26).

وأيضاً بالنسبة لفكرة "الله وحده المال"، و"الله وحده العليم" نجدها في الكتب السماوية الثلاثة.

ومن هنا يتبين لنا – يقول جارودي- أن واجبنا يحتم علينا أن نوجد الوسائل التاريخية لتحقيق هذه الغايات المتعالية (ces fins transcendantes) كما أن القرآن الكريم قدم لنا المثال واضحاً من خلال تصوير مجتمع المدينة، فيجب علينا أن نتجاوز الفهم الحرفي للقرآن إذ أنه يدفعنا للتفكير في الأمثلة لا أن نطبقها حرفياً. فالكاتب يعتبر أن آيات الحدود الواردة في القرآن ليست أحكاماً وإنما أمثلة تبين الوسائل التي اتبعها مجتمع المدينة لتحقيق هذه الغايات – طريق الله. وواجب المسلمين لا أن يطبقوا هذه الحدود وإنما أن يبحثوا عن الوسائل الخاصة بكل زمن وبكل مجتمع. فدعوى تطبيق أحكام معينة لأ ا مذكورة في القرآن يعني الوقوع في الخلط بين القانون الإلهي الأبدي (eternel) وبين قوانين موجهة تمع في الشرق في القرن السابع.

فكلا النوعين موجود في القرآن، ولكن المشكل في الخلط بينهما، بين ما هو تاريخي جزئي وبين ما هو مطلق كلي. وعدم فهم هذين المستويين من الخطاب القرآني يجعل أي دعوة إلى الإسلام دعوة ظلت سبيل الدعوة الحية والقرآن حي ومطلق (ص123).

"فالدعوة إلى طريق الله دعوة قادرة على توحيد كل الشعوب المؤمنة، أما الدعوة إلى تطبيق قوانين شرعت تمع المدينة في القرن السابع عمل يقسم الإنسانية ويعطي فكرة خاطئة عن الدعوة القرآنية، إ ا جريمة ضد الإسلام" (ص125).

والإنسانية اليوم في أمس الحاجة إلى دعوة تعمل على إبراز الجانب الروحي في الدعوة الإسلامية فكيف يرى الكاتب تجاوز هذه الوضعية؟

يحلل الكاتب العلاقة بين الإسلام السياسي (L'islamisme Politique) أو ما يسميه الغرب "L'integrisme Musulman" وبين الأفهام الغامضة عن معنى الشريعة.

"تطبيق الشريعة" هو شعار أغلب الحركات الإسلامية في مقابل القوانين والتشريعات الاستعمارية (فرنسي، أو إنجليزي) التي لم تأخذ بعين الاعتبار الهوية الإسلامية للشعوب، ولم تؤسس إلا على فلسفة مادية ترى في كل شيء يباع ويشترى.

"تطبيق الشريعة" في نظر الغربيين يعني قطع يد السارق وتغطية المرأة بالأسود من الرأس إلى القدمين.

"ولكن لا الإسلاميون ولا الغربيون طرحوا حقيقة الشريعة. فالإسلاميون لا يفرقون بين ما يطلبه القرآن وما يطلبه التراث. أما الغربيون فلا يرون في الشريعة إلا أ ا النقيض لما يسمونه مغالطة "الديمقراطية" دون أن يفرقوا بين الديمقراطية وأحادية السوق (ص119).

فالمسلمون لا بد أن يرجعوا إلى القرآن ليفهموه في ضوء الواقع انطلاقاً من المفهوم المحوري للإسلام وهو التوحيد لتجاوز مظاهر الشرك الحديث في ضوء الشريعة (مفهوم الاستخلاف- الملك لله) لمقاومة

العلمانية والتقنية الحديثة التي أعطت جواباً خاطئاً للسؤال: لماذا تكديس البضاعة وإرادة القوة؟ وجعلت كل مؤسسات ا تمع والدولة في خدمة هذا الشرك الأعظم، وصورت للإنسان أن الغاية القصوى هي الرفاه المادي.

فشريعة لا تعطي حلاً لهذه المشكلة الإنسانية لا يمكن أن تزاحم فلسفة السوق المادية. فشعار تطبيق الشريعة الذي يجب أن ترفعه اليوم الحركات الإسلامية يجب أن يكون الجواب عن السؤال لماذا؟ وهو السؤال المحوري والجوهري للإنسانية وربط الغاية بالمعنى. لا أن يكون فهماً ضيقاً يختزل في تطبيق الحدود. فالكاتب في هذا الفصل النقدي للحركات الإسلامية يدعوها إلى تجاوز الصراع المذهبي والفهم السطحي للآيات القرآنية. فالأصولية من الأعراض المرضية للإسلام مثل ما هي لكل الأديان والإيديولوجيات، إذ أ ا تعتبر نفسها المالكة الوحيدة للحقيقة الكلية، وينتج عن هذا فهم خاطىء لدورها الذي هو إيصال ما تؤمن به للناس لا فرضه على الجميع ولو كان ذلك بالحديد والنار.

ويعتبر الكاتب أو أول مظهر من مظاهر الأصولية هو الاستعمار الغربي الذي أراد أن يفرض تصوره للعالم وللحياة على الجميع باعتباره الحضارة المثال. في البداية باسم المسيحية والكنيسة، وبعد ذلك عندما ضعفت الكنيسة وتراجع دورها، واصل غزوه باسم التقنية والمادية التي يسميها "الحداثة" (la modernite) فكل التيارات الأصولية –حسب رأي الكاتب- منذ الثورة الثقافية الصينية، والحركات القومية إلى الحركات الإسلامية هي في حقية الأمر ردة فعل ضد الأصولية الاستعمارية الغربية دف المحافظة على الذات والتحرر من المستعمر.

وهكذا في مقابل دعوة الغرب على أنه الثقافة الوحيدة نشأت الحركات الإسلامية دون وعي حقيقي بدورها الحضاري.

ويختم جارودي كتابه بخاتمة تحت عنوان:

نحو حداثة تعطي معنى للحياة

يرى جارودي أن الحرب القائمة بين القوى الرأسمالية التي اكتسحت نفوذها كل مناطق العالم وبين القوى التي لا تزال تحمل عقيدة وإيماناً بالله ومعنى للحياة وللإنسان تجعل العالم في خطر. إن انحطاط الغرب بأسلحته الاقتصادية ما بعد استعمارية مثل: البنك الدولي (IMF)، وأسلحته العسكرية التي تساعده على مواصلة بسط نفوذه على بقية العالم، تمثل خطراً يهدد العالم في كل لحظة بما يساوي مليون هيروشيما (Hiroshima)، عاجز عن أن يعطي معنى للحياة على المستوى المتعالي المرتبط بالتوجه إلى الله، أو أن يعترف بوحدة مصير العالم، وهذه الوضعية المتأزمة بإمكا ا أن تؤدي إلى انتحار كوكبي.

هذا المصير الخطير، لا يمكن تجاوزه لا من طرف الغرب بما يحمل من تصورات مادية لمفهوم السوق والتقنية، ولا من طرف رجال الكنيسة المرتبطين بمصلحة الأنظمة، ولا من طرف الإسلام الذي يحمله القادة المرتبطون بالغرب وصنميه الأساسيين: المال والقوة.

وحدها الشعوب الإسلامية في نضالها المشروع ضد العالم الغربي وغطرسته المادية، من ناحية وضد ملوك التبعية، يتوقون إلى حياة تنظمها قيم أخلاقية روحية وليس فقط قيم السوق والربح والخسارة. هذه الشعوب التي تريد حياة تستمد معناها من الإيمان بالله.

لكن هناك قيادات تريد أن تغير غضب الشعوب المسلمة إلى مجرد بكاء على الماضي، واقتصار الشريعة على تقاليد وأوامر ونواهي، مما ساهم في أحيان كثيرة في فهم خاطئ للإسلام والوقوف ضده.

فالغرب وأمريكا محافظة على مصالحهم، لا يسمحون إلا بإسلام يخدم مصالحهم ويكرس سياستهم الاستعمارية في ب الشعوب، فأي صوت إسلامي يفضح غايا م ويضرب مصالحهم سيضرب تحت شعار "مكافحة خطر الأصوليين"، ويساعدون أكثر الأنظمة استبداداً على خنق الحريات. ورغم هذه الصعوبة الواقعية "فإن قوة الدعوة الإسلامية لا تمس شعوب العالم إلا إذا برهنت على انفتاحها لبقية الأديان وعكست الفهم الصحيح لمفهوم التوحيد والعالمية ولهذا فلا بد أن تتجاوز الفهم الحرفي للدعوة القرآنية من ناحية والمادية الغربية من ناحية أخرى"، ويفتح الأمل ليس أمام المسلمين فقط بل كذلك أمام الشعوب الغربية الرازحة تحت وطأة المادية والفردية لتعيد طرح السؤال لماذا؟ وإعطاءه الحياة والموت والتاريخ معنى.

"وهكذا يكون الوعي الإسلامي الحقيقي هو محرك الشعوب نحو إعادة المعنى للإنسانية، ولن يكون هذا إلا بالفهم الصحيح لمعنى الكونية والعالمية الإسلامية" (ص133).

ذا الفهم فقط تكون الشريعة قادرة وفي كل زمن أن تكون العامل الحيوي والمرشد لحياة ا تمع والإنسانية و ذا الفهم فقط يمكن للإسلام أن يتجاوز المادية الغربية حيث تعاد إلى الحياة المفاهيم الأساسية للدعوة الإسلامية في أسمى مظاهر التوحيد ﴿إنه هو العليم الخبير﴾، ﴿ولِلهِ ملْك السماواتِ والْأرض﴾.

و ذا فقط يمكن لإسلام الحي أن يتجاوز الدغمائية السياسية المؤسسة على المذهبية التي لا تخدم إلا مصالح أصحاب النفوذ الثقافي والسياسي والاقتصادي، وتتجاوز الصورة الخاطئة للإسلام الذي تروجه بعض الحركات والأنظمة السياسية وتختزله في محرمات وواجبات لا تخدم إلا مصالحهم" (ص146).

ولإعادة الدور الريادي للإسلام لا بد أن يعي المسلمون بأن ما كان سبب قوة الإسلام (حرية التفكير ومسؤولية الإنسان أمام أفعاله) أصبح سبب ضعفه (التقليد والتواكل وفهم خاطئ للقدر).

وهكذا فقط يستطيع المسلمون المشاركة في إنقاذ العالم من الخطر الذي يهدد الجميع بسبب فلسفة السوق التي لا تعطي قيمة إلا للربح المادي على حساب مصالح أغلبية سكان العالم وعلى حساب الطبيعة (التجارب النووية والتلوث) وإعطاء العالم وجهة صحيحة لإعادة معنى الحياة وإعطاء وجه جديداً للقرن الواحد والعشرين وجه إنساني تتمظهر فيه علامات التوحيد.

فلا الغرب بقوة سلاحه التي دد العالم ولا الكنيسة بتصلبها ولا الأنظمة الإسلامية بتسلطها، الشعوب الإسلامية فقط، هي القادرة اليوم – حسب رأي جارودي- على تجاوز هذا الخطر، برفض علمانية الغرب وتسلط الأنظمة السياسية، وإعادة المعنى للحياة وتجاوز فلسفة السوق المادية.

ففي كل الشعوب هناك أصحاب عقيدة وهم قادرون على رفض هذا البرنامج الانتحاري للعالم، ولا يتحقق هذا الرفض إلا بتوحيد جهودهم انطلاقاً من مبادىء التوحيد الكامنة في عقائدهم على اختلافها وهو توحيد الله.

فالإسلام اليوم وأكثر من أي وقت مضى مدعو أن يسهم في إنقاذ الإنسانية، وليوفر شروط النجاح لا بد أن يعي العناصر التي ساهمت في أن يكون رائداً للحضارة الإنسانية وهي:

1- الوعي بالبعد الكوني والعالمي لدعوته هو الانفتاح على المكونات الثقافية للشعوب على اختلافها.

2- البعد الروحي الذي لا يتمظهر إلا في علاقة المحبة بين الشعوب والأفراد وهي انعكاس لمحبة الله.

3- البعد الاجتماعي المتمثل في العدالة الاجتماعية.

ولا يمكن أن يتحقق هذا النداء إلا بإرادة هذه الملايين بأن تكون المبادرة إلى وضع حجر في بناء مستقبل ذي وجه إنساني متعلق بالله..

تعليق

لا شك أن النداء الذي يوجهه روجيه جارودي في هذا الكتاب وغيره (وعود الإسلام مثلاً) يبين إلى أي مدى استطاع الكاتب أن يلمس جوهر العقيدة التوحيدية وأثرها في نفس المؤمن، من خلال معاناة فكرية وجدانية عميقة دفعته إلى البحث في جذور الحضارات ليكتشف أسباب الأزمة التي تعيشها الإنسانية. ذلك أن التقدم التقني الذي وصل إليه الغرب وشعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان فشلت في تحقيق الاطمئنان الروحي وإعطاء معنى للوجود الإنساني.

فالأزمة الحضارية التي يعيشها الغرب وانعكاسا ا على بقية العالم لا يمكن تجاوزها إلا بإيجاد فلسفة يكون منطلقها إعادة التوحيد والعنصر الروحي في النظرة إلى الكون والإنسان. هذه الفلسفة وحدها قادرة على توعية الإنسان العالمي المتكامل الذي لا يمكن أن تنشئه إلا عقيدة التوحيد. العنصر الذي يعده الكاتب موحداً بين مختلف الديانات هو منطلق الحوار من أجل إيجاد هذا الإنسان المستقبلي لتجاوز أزمة اللامعنى التي يعيشها الغرب ونحن نوافق مالرو Malraux كما يوافقه الكاتب عندما يقول: "القرن الواحد والعشرون سيكون روحانياً أو لا يكون" (ص140).

ولكن الإشكال: كيف نوحد بين الأديان المختلفة؟ وإلى أي مدى يمكن أن نعتبر الإسلام واليهودية والمسيحية في مستوى واحد.

تقارير

"دورة تدريبية وطنية لمعلمي المدارس القرآنية وأساتذة الدراسات القرآنية على استخدام التقنيات التربوية الحديثة في تدريس القرآن الكريم وعلومه"

فتيحة فاضل العبدلاوي[*]

نظمت المدرسة العليا للأساتذة بتطوان/ المملكة المغربية، بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الايسيسكو) دورة تدريبية وطنية لمعلمي المدارس القرآنية وأساتذة الدراسات القرآنية على استخدام التقنيات التربوية الحديثة في تدريس القرآن الكريم وعلومه بتاريخ 18-27 ربيع الأول 1419هـ/ الموافق 13/22 يوليو 1998م.

أشغال الدورة

افتتحت الدورة التدريبية بجلستها الترحيبية التي ألقيت فيها كلمات الجهات المنظمة لها. وقد شملت طرق التكوين المتنوعة:

1- عروض نظرية ومحاضرات: وفي هذا ا ال ألقى محمد بن البشير الحسني شعبة الدراسات الإسلامية بالرباط محاضرة في موضوع "بناء المقررات الدراسية في القرآن وعلومه".

وألقى المحاضرة الثانية الشاهد البوشيخي (كلية الآداب فاس) في موضوع "بناء المناهج وأسسها في مادة القرآن الكريم وعلومه".

---

[*] طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بدار الحديث الحسنية بالرباط، دبلوم الدراسات العليا في علوم الحـديث كليـة الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة بالمغرب 1995م. تعمل بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.

كما ألقى المحاضرة الثالثة الأستاذ خالد الصمدي (رئيس شعبة الدراسات الإسلامية في المدرسة العليا للأساتذة بتطوان) في موضوع "التكوين المستمر في طرق ووسائل تدريس العلوم الإسلامية، أسسه وطرق تنفيذه".

وألقى فتحي الملكاوي محاضرته القيمة في موضوع "منهجية البحث في الدراسات القرآنية".

2- أشغال تطبيقية: وقد شملت في ميدان الوسائل السمعية البصرية:

- إنتاج الشفافيات التعليمية وتوظيفها في تدريس القرآن الكريم وعلومه.
- إنتاج الشرائح التعليمية وتوظيفها في تدريس القرآن الكريم وعلومه.
- تقنيات توظيف عارض الوثائق المعتمة.
- تقنيات توظيف صحيفة عرض الصور الرقمية في تقديم العروض والمحاضرات.

أما في مجال الإعلاميات فقد تركزت الأشغال التطبيقية على:

- مقاربة أولية للحاسوب وكيفية اشتغاله.
- إنجاز مستند تعليمي بواسطة الحاسوب وتوظيفه في تدريس القرآن الكريم وعلومه.
- إنجاز وتقديم العروض بواسطة الحاسوب.

كما اشتغل المتدربون في ورشات عمل تطبيقية على كيفية بناء المناهج والمقررات الدراسية وفق أسس علمية.

أهداف الدورة

الأهداف الأساسية والكبرى التي رسمت للدورة التدريبية الوطنية لمعلمي المدارس القرآنية وأساتذة الدراسات القرآنية على استخدام التقنيات الحديثة في تدريس القرآن الكريم وعلومه حددت في:

- اطلاع المتدربين على الإمكانات التي أنتجتها التقنيات الحديثة في مجال التواصل بين الأساتذة والطلبة أثناء عملية التدريس.
- تدريب المتكونين على إبداع وإنتاج وتوظيف التقنيات الحديثة في تدريس القرآن الكريم وعلومه.
- خلق حيوية أكبر في الدروس والمحاضرات.

الجهات المنظمة للدورة:

وعياً منها بأهمية الموضوع ومحاور التكوين فقد تعاونت ثلاث جهات علمية في تنظيم هذه الدورة وتوفير كافة الإمكانات المادية والمعنوية لها.

1- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) التي وفرت للدورة شطراً من التكاليف المادية وسهرت على متابعة التهيىء والتحضير والتنفيذ بواسطة ممثلها اشتاتو.

2- المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي وفر للدورة شطراً من التكاليف المادية كما وضع رهن إشار ا الخبرات العلمية والتنظيمية لممثليه بالمغرب في شخص كل من محمد بلبشير الحسني و أحمد الريسوني

والأستاذ جمال السعيدي. كما نفذت الدورة تحت الإشراف الفعلي فتحي حسن ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد.

3- المدرسة العليا للأساتذة التي وفرت للدورة مكاناً للتنفيذ يشمل إقامة المتدربين ومختبرات التكوين المتوفرة على الأجهزة السمعية البصرية وأجهزة الإعلاميات بالإضافة إلى التأطير العلمي من طرف خبراء المؤسسة: الأستاذ سعيد الزاهري والأستاذ محمد الراضي، كل ذلك تحت الإشراف المباشر لمدير المؤسسة عبد الوهاب بنعجينة.

تقويم الدورة

حتى يكون التقويم علمياً فقد تم توزيع استمارات على المشاركين من أجل استطلاع رأيهم حول تحقق أهدافها وطرق التكوين فيها ومد ا الزمنية مع تقديم اقتراحات في الموضوع بحيث ظهر جلياً أن الدورة خلقت ارتياحاً وتجاوباً كبيرين لدى كافة المشاركين وأضافت لتكوينهم رصيداً جديداً وفتحت أمامهم آفاقاً للبحث والتكوين ويأملون أن تتكرر مثل هذه المبادرات شهرياً وزمحلياً في مختلف المؤسسات التعليمية، يعكس هذه التطلعات المشاركة الفعالة التي لاحظتها اللجنة المنظمة عند كافة المستفيدين من الدورة طيلة أيام الدورة.

ولهذا سجل المنظمون والمشاركون بارتياح كبير تحقق الأهداف المسطرة لها بنسبة كبيرة جداً.

آفاق الدورة

إن موضوع الدورة ومحاور التكوين فيها قضايا جديدة كلياً في تكوين أساتذة العلوم الإسلامية ولذلك فقد فتحت الدورة آفاقاً جديدة للبحث والتكوين في مجال:

* إعادة النظر في أساليب وطرق التدريس.
* التفكير في نمط جديد للبحث العلمي والتربوي.
* نقل خبرات المتدربين إلى زملائهم في نفس التخصص في مختلف المؤسسات التعليمية.
* الوعي بمدى أهمية توظيف التقنيات الحديثة في عملية التواصل بين الأساتذة والطلبة.
* تكوين خلايا عمل لتطبيق ما تم التدرب عليه في أيام الدورة.

وحسبنا أن تكون هذه الدورة قد فتحت هذه الآفاق الواعدة عن عميق امتنا م وشكرهم للمجهودات المبذولة لتسهيل مأموريتهم في التكوين آملين أن تتجدد مثل هذه الدورات التطبيقية بما يحقق قفزة نوعية في مجال تدريس العلوم الإسلامية عموماً والقرآن الكريم والسنة النبوية على وجه الخصوص والحمد لله رب العالمين.

توصيات الدورة

* تنظيم دورات شهرية ومحلية في توظيف التقنيات الحديثة في تدريس العلوم الإسلامية.
* تنظيم دورة متخصصة في مناهج البحث في الدراسات الإسلامية.

* تكوين خلية متابعة منبثقة عن لجنة التنسيق بين شعب الدراسات الإسلامية قصد توسيع الاهتمام بتوظيف التقنيات الحديثة في التدريس.

* تنظيم دورات التكوين المستمر في طرق ومناهج التدريس المستجيبة لمتطلبات مختلف أساليب التكوين.

* دعوة المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) والمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمدرسة العليا للأساتذة بتطوان وغيرها من المؤسسات العلمية المختصة دولياً ووطنياً إلى مزيد من الدعم المالي والمعنوي لتأطير مثل هذه الدورات التدريبية الهامة.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في النظرية السياسية من منظور إسلامي
منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

592 صفحة

الطبعة الأولى 1419هـ/ 1998م

الكتاب محاولة للربط بين التنظير الإسلامي والواقع العربي في محاولة أن يكون العلم للعمل، والنظر للحركة والتدبير، وهو يعبر عن محاولة اجتهد فيها الباحث قدر طاقته وقدم رؤية متكاملة للتجديد السياسي من ذلك المنظور.

والكتاب كذلك يعالج موضوعات شتى مثل مفهوم التجديد السياسي ومنهاجيته المتكاملة في شقيها الاجتهادي والحضاري وفي إطار تكامل بناء الوعي وفاعلية السعي، والرابطة السياسية في تأسيسها الإيماني في مقابل العلاقة الفرعونية السياسية في بنيتها الاستبدادية، وكذلك فقد تناول الكتاب موضوعين أحدهما يتعلق بالشرعية والآخر يتعلق بالمشاركة في محاولة لإعادة بناء هذين المفهومين من منظور إسلامي؛ وما يترتب على ذلك من قدرة المفهومين في التعامل مع الواقع العربي المعاصر.

ورافيات

كشاف السنة الرابعة* لة "إسلامية المعرفة"
الأعداد13، 14، 15، 16

قائمة رؤوس الموضوعات

* ظهرت فهارس السنوات الثلاث الأولى مجمعة في كشاف موضوعي واحد، في العدد 13 ص201- 213.

ابن رشد

1- عطية، محي الدين. "أبو الوليد بن رشد: قائمة وراقية" س4:ع16 (ربيـع 1420هـ/1999م) ص 193- 219.

2- العوضي، إبراهيم. "حلقة دراسية عن ابن رشد" (عمان: نـوفمبر1998م)، س4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص 171-177.

الاجتهاد

3- جغيم، نعمان. "نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الاجتهاد "لعمران نيـازي، س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1998م) ص 203-217.

الاستخلاف

4- المرزوقي، أبو يعرب. "الروحانية الاستخلافية: خصائصها وشروطها" س4: ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص 67-106.

إسلامية المعرفة

5- المرزوقي، أبو يعرب. "إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة" س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1998م) ص 139-166.

الإصلاح والتغيير

6- أبو سليمان، عبد الحميد. "العنف في الإسلام بين المبـدأ والخيـار". س4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص89-119.
7- بن نصر، محمد. "التغيير السياسي بـين الأسـئلة الغائبـة والواقـع الـراهن" س 4: ع15 (شـتاء 1419هـ/1999م)ص51-72
8- الورغي، جلال. "تجربة محمد علي باشا في التغيير" لمنير شفيق س4: ع15 (شتاء 1419هـ/ 1999م) ص 149- 163.

أصول الفقه

9- الريسوني، أحمد. "علم أصول الفقه وعلم المقاصد" س4: ع16 (ربيع 1420هـ/ 1999م) ص157-161.
10- الريسوني، أحمد. "النص والمصلحة بين التعارض والتطابق" س4: ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص47- 65.

الأفغاني

11- العوضي، إبراهيم. "حلقة دراسية عن جمال الدين الأفغاني (عمان نوفمبر 1998) س4: ع15 (شتاء 1419هـ/ 1999م) ص 179- 185.

البنوك الإسلامية

12- الحوراني، ياسر. "تقييم بعض جوانب الاختلالات الوظيفية بين البنك المركزي والمصرف الإسـلامي" س4: ع16 (ربيع 1420هـ/ 1999م) ص 99- 130.

التاريخ

13- خليل، عماد الدين. "حول المنهج في الكتابة التاريخية: تعقيب على كتاب: هكذا ظهر جيل صـلاح الدين وهكذا عادت القدس" لماجد عرسان الكيلاني س4: ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص141-151.
14- زين، إبراهيم محمد. "الصهيونية والنازية و اية التاريخ" لمحمد عابد الجـابري س4: ع13 (صـيف 1419هـ/ 1998م) ص 167- 181.

15- نويري، إبراهيم. "الطبيعة التاريخية لحركة انتشار الإسلام في نظر الشيخ محمد الغـزالي". س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص 113- 137.

التجديد

16- عطية، محيي الدين. "التجديد: مفهوماً ومنهجاً ومجالاً: قائمة وراقية" س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 9/1998 ص 245- 259.

التراث

17- جت، مجاهد مصطفى. "ملاحظات واستدراكات على وراقية الدين والتراث" لمحيي الـدين عطيـة س4:ع15 (شتاء 1419هـ/ 1999م) ص187- 206.

التربية

18- فاضل، فتيحة. "دورة تدريبية عن استخدام التقنيات التربوية الحديثة" س4:ع16 (ربيـع 1420هـ/ 1999م) ص 187- 191.

الثقافة

19- سانو، قطب مصطفى. "المثقفون في الحضارة العربية" لمحمد عابـد الجـابري، س4 :ع13 (صـيف 1419هـ/ 1998م) ص 183- 194.

الحضارة

20- بن نصر، محبوبة. "عظمة الإسلام ومظاهر ضعفه "لروجيه جارودي، س4: ع16 (ربيـع 1420هـ/ 1999م) ص 163- 186.

21- صوالحي، يونس. "سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها" للأستاذ محمـد هيشـور، س4:ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص 153- 166.

الدراسات الإسلامية

22- لغزيوي، علي. "قراءة في دليل الدراسات العليا لجامعة العلوم الإسـلامية والاجتماعيـة" س:4 ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص195- 200.

23- ويلر، برانون. "حلقة دراسية علمية عن الدراسات الإسلامية في الشـمال الأمريكـي" س4: ص14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص229- 237.

السنة النبوية

24- الخير آبادي، محمد أبو الليث. "الجذور التاريخية للوضع في الحديث" س4: ع16 (ربيـع 1420هـ/ 1999م) ص 7-45.

25- الخير آبادي، محمد أبو الليث. "النهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متـون السـنة" س4: ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص13- 46.

العقوبات في الإسلام

26- أبو سليمان، عبد الحميد. "الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسـلامي" س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص 167- 178.

العلاقات الدولية

27- شوري، عبده عمر. "العلاقات بين الدول الإسلامية" لمحمد سليم، س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1998م) ص219- 227.

28- فارسي، إبراهيم. "التقسيم الإسلامي للمعمورة" لمحيي الـدين محمـد قاسـم، ص4: ع15 (شـتاء 1419هـ/1999م) ص 135- 148.

29- وقيع الله، محمد. "مداخل دراسة العلاقات السياسـية الدوليـة" س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1998م) ص 73- 111

علم الاجتماع

30- الذاوي، محمود. "التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل" لحسين النهداوي، ص4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص 165- 170.

31- الذاودي، محمود. "علماء الاجتماع ولقاء نهاية القرن للتأمل في تراثهم الفكـري الاجتمـاعي" س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص 239- 243.

32- الذاودي، محمود. "الخيال العربي الإسلامي" لمالك شبل، س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص 193- 202.

33- حامد، التيجاني عبد القادر. "المفهوم القـرآني والتنظـيم المـدني" ص4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص7- 49.

الفلسفة

34- أوغلو، أحمد داود. "الفلسفة والسياسة (مترجم)" س4: ع16 (ربيع 1420هـ/ 1999م) ص47- 97.

35- زروق، عبد الله حسن. "مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عـرض وتقـويم" س4: ع14 (خريف 1419هـ/ 1998م) ص31- 71.

القرآن الكريم

36- أبو عمشة، خالد حسين. "النص القرآني من الجملة إلى العالم" لوليـد مـنير، س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1998م) ص179- 192.

37_ تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل" س4: ع14 (خريـف 1419هـ/ 1999م) ص121- 134.

مقاصد الشريعة

38- جغيم، نعمان. "مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي" لمحمد خالـد مسـعود، س4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص121- 134.

المنهجية

39- المسيري، عبد الوهاب. "نحو نموذج تفسيري اجتهادي" س4: ع16 (ربيع 1420هـ/ 1999م) ص 131- 155.

نظرية المعرفة

40- فتاح، عرفان عبد الحميد. "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم" س4: ع15 (شـتاء 1419هـ/ 1999م) ص73- 88.

الهندسة الوراثية

41- عارف، علي عارف. "رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري" ص4: ع13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص107- 139.